التصوف الإسلامي

بين الأصالة والاقتباس

في عصر النابلسي

تأليف

عبد القادر أحمد عطا

دار الجيل

بيروت - لبنان

التصوف الإسلامي

بين الأصالة والاقتباس

التصوف الإسلامي

بين الأصالة والاقتباس

في عصر النابلسي

تأليف
عبد القادر أحمد عطا

دار الجيل
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٠٧هـ — ١٩٨٧م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿الحمد لله رب العالمين. الرحمن الرحيم. مالك يوم الدين. إيّاك نعبد وإيّاك نستعين. اهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم. غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾.

آمين

مقدمة

لم يصب فرع من فروع الفكر الإسلامي بمثل ما أصيب به التصوف من الطعن فيه وفي أهله بأنه دخيل ، وبأن أهله دخلاء ، بل وعملاء للإلحاد والشرك .. وإن لم يكن هذا ولا ذاك فبالحقد عليه وعلى أهله دون سبب ظاهر إلّا سبب الغرابة والعزة والندرة والشهرة التي يحصل عليها الصوفي الحق في رحاب التصوف الحق بين أصحاب المذاهب كلها .

وذلك أن التصوف في حد ذاته ما هو إلّا الإسلام في شموله وسموه وروحه العالية المتألقة ، فهو كما انتهى إليه التعريف الشامل عبارة عن : حفظ الشريعة ، وحسن الخلق ، وسلب الإرادة لله .

ولما كان الجمع بين هذه العناصر الثلاثة شاقاً على كثير من النفوس ، فقد انفردت به نفوس أرادها الله ، فأحبها وأحبته ، واستبسلت في جهاد النفس لتقهرها على جادته ، عاملة بكل ما أوتيت من القوة في إحياء الشريعة قولاً وعملاً وحالاً ومقاماً وذوقاً ، فلانت طباعهم ، وخفضوا الجناح للعامة والخاصة ، وتخطوا العقبة الكئود التي تحطمت على صخرتها جهود أكثر الناس ، ألا وهي سلب الإرادة لله .

لم يستطع هؤلاء أن يسلبوا إرادتهم لله قولاً وعملاً وحالاً ومقاماً ، فادعوا أنهم سلبوها له قولاً ، وعجزوا عن سلبها له عملاً ، ومن هنا كانت الطامة العظمى ،

والنفاق المخرب ، الذي انتهى بالبعض الى محاولة تخريب هذا الأصل ، واتهام أهله بالسلبية في مواجهة عمران الحياة.

عجز هؤلاء أن يسلبوا إرادتهم لله ، فيعملوا من أجله وحده ، ودون انتظار جزاء من مخلوق عاجز فاقد ، فأصبحت أعمالهم موزونة ومحسوبة بقدر ما يحصلون عليها من جزاء بشري هزيل زائل ، بل لقد اضطرتهم نفوسهم إلى أن يستذلوها ويستعبدوها لمن يساويهم في البشرية والعبودية في سبيل هذا الجزاء الهزيل الزائل.

وكان من نتائج هذا السلوك المنافي للإسلام ، وبخاصة للسلوك الإسلامي الذي حفظه الصوفية من كل خلل وزلل : أن أصبحت كل الأعمال التي يقوم بها الموظفون والعمال مرتبطة تمام الارتباط بإرضاء الرؤساء ، وسلب الإرادة لهم ، رغبة في مزيد من القروش ،أو مزيد من الثناء في التقارير الدورية ، بل ورغبة في الترقيات الأدبية التي لا تقترن بالمال ، وأصبح تخريب العمل الاجتماعي مرتبطاً تماماً بعدم نوال الأماني ، أو مواجهاً لهذه الموجة من النفاق من أناس شعروا في قرارة نفوسهم بالظلم.

وساد النفاق ، وساد التخريب من أعداء النفاق ، وأصبح المجتمع يدّعي الإيمان ، ويدعي مراقبة الله ، ويدعي حسن الخلق ، فإذا ما اختبرت أحدهم كشف لك عن ذئب في جلد حمل وديع.

ولقد أفزع هذا الأمر إمام أهل السلوك الحارث بن اسد المحاسبي المتوفى عام ٢٤٣ هـ فقال :

«إني تدبرت أحوالنا في عصرنا هذا ، فأطلت فيه التفكير ، فرأيت زماناً مستصعباً ، قد تبدلت فيه شرائع الإيمان ، وانتقضت فيه عرى الإسلام ، وتغيرت فيه معالم الدين ، واندرست الحدود ، وذهب الحق ، وباد أهله ، وعلا الباطل ، وكثر أتباعه ، ورأيت فتناً متراكمة يحار فيها اللبيب ، ورأيت هوى غالباً ، وعدوا مستكلباً ، وأنفساً والهة ، وعن التفكير محجوبة ، قد جللها الرياء فعميت عن الآخرة ، فالضمائر والأحوال في دهرنا بخلاف أحوال السلف وضمائرهم.

«ولقد بلغنا أن بعض الصحابة قال : لو أن رجلاً من السلف الصالح أنشر من قبره ثم نظر إلى قرائكم ما كلمهم ، ولقال لسائر الناس : ما يؤمن هؤلاء بيوم الحساب . «فإلى الله أشكو الذي حل بنا من التبديل والتغيير»[1] .

وسلب الإرادة للمخلوقين ، والجهل بسلبها لله هو الذي أوقع الناس في مهاوي الإفلاس السلوكي كما أراد الإسلام... وذلك لأن البلوى قد عمت حتى شملت العلماء أنفسهم ، وإذا كان العلماء هم الأطباء ، فكيف يكون الحال بمجتمع أطباؤه يجهلون تشخيص الداء ، وإن علموا الداء جهلوا وصف الدواء ؟

وما زلنا مع أستاذ السالكين المحاسبي وهو يسرد أحوال العلماء في عصره البعيد ، ويبين خطرها على مجتمع الإسلام فيقول :

«... وعساه يحتمل النصب والتعب لإظهار علمه ، وإصراف وجوه الناس إليه ، لا يعدل به شيئاً ، ولا يؤثر عليه برا ، وعساه مشغول به عما وجب عليه من أمرهم ، وهو مع ذلك لا يألو في حسن النطق وإتقان الكلم جهداً ، ويزعم أن ذلك حكمة تجري على لسانه ، وعسى ذلك تجويد منه لكلامه وما يشعر ، يظن بلا شك أن القابلين منه رغبتهم فيه إنما هي في علمه ، ورضاهم إنما هو لصدقه ، ونفاذ علمه ، ولولا ذلك ما قبلوا منه ، فقد دهاه الشيطان وما يشعر.

«وعساه هنالك له أمر وأمارة ، يكرم من صوب فعله ، ويبر من حمد أمره ، وينقبض عمن خالفه ، ويجفو من استفاد من غيره ، ويجد على من رد عليه شيئاً من قوله ، متجبّر في غضبه ، مستنصر لنفسه ، يشقى بذلك ، ويظنّ غضبه لربه ، تأديباً لمن خالفه ، وقد دهي وما يشعر.

«وعساه يفضل بعض أصحابه على بعض ، لا يساوي بينهم في القدر عنده ، ويزعم أن أخطأهم لديه أفضلهم علماً وديناً ، وإنما كان المقدم عنده وأعزهم عليه

---

(١) الوصايا ص ٣٣. تحقيق الأستاذ عبد القادر عطا طبع محمد صبيح سنة ١٩٦٤م.

أبرهم به، وأشدهم موافقة لهواه، وتعظيماً له، وتزييناً لأمره، وهذا من خبايا النفوس، والعالم في غفلة وما يشعر.

«... وعسى الأخاويض تكثر في أمره، فقوم يتعمقون عليه، ويعيبون فعله، وآخرون يحققون فعله، ويحسنون الظن به، كحسن ظنه بنفسه، وقوم مستور عنهم شأنه، كما كان عنه مستوراً دواء نفسه، فهو مستور بالمختلفين اليه، شديد الإعجاب بالقابلين»[1].

«وعساه يحقق صدقهم، ويصحح إخلاصهم، ويزين أفعالهم، وأصحابه في ذلك مستورون عنه بحالهم عنده، يعجبون بمنازلهم منه، فاتفقت أهواؤهم على تزكية بعضهم بعضاً»[2].

هذا هو دأب العلماء قديماً يصوره شاهد منهم، فكيف به حديثاً مع تلك الأمواج الطاغية من الفتنة والشهوة المبذولة، والنفاق الرّائج السوق، والأضواء البراقة المبذولة لأهل الأهواء، وعباد الشهوات؟

ولم يكن المحاسبي متعصباً لفئة دون فئة، بل إنه كشف عن دسيسة النفس التي تدفع البعض إلى اصطناع التقوى والصلاح، بينما الواقع الأليم يفضح خباياهم، ويكشف عن مكنون صدورهم فيقول:

«... وبعد. فإن قديم الجيل يستقل لهم من قد دهاهم به، فيجد لهم مكائد موبقات، وعساه يأتي الكبير منهم كهيئة الناصح له، فيخطر بقلبه: أنك قد أوتيت حظاً من العلم، وأخذت منه بحمد الله نصيباً، فما لك والشهرة، وما لك والتعرّض للفتنة، شأنك والعمل بما علمت.

«فعند ذلك ينفرد من أكابرهم في عصابة اتبعوه من أصاغرهم، فاعتزل إعجاباً

---

(١) الوصايا ص ١٥٧ — ١٥٩ بتصرف.

(٢) الوصايا ص ١٥٩، ١٦٠.

بما وصل إليه من العلم والعبادة ، وما يشعر بإعجابه ، ولا يشك أن الصواب في اعتزاله في قوله وفعله ، ولا يعلم ما قد دهى به ، فحينئذ يخالف الشيطان بين أهوائهم ، ويفرق شملهم ، ويشتت جمعهم ، ويجعلهم أحزاباً ، ويزين عند كل صنف منهم شأنه ، ويعيب عندهم أحوال من يخالفهم ، فأغوى بعضهم ببعض ، ودلّ بعضهم على عثرات بعض ، ولقن بعضهم حججاً على بعض ، كهيئة الناصح لهم ، فيكيد جمعهم بمكائده وما يشعرون.

«وعسى القوم يبدون ما في النفوس ، ويبدون العثرات ، ويظهرون العيوب ، ويتفكهون بالغيب ، وبقول الزور ، ويترامون بالبهتان ، ويشد بعضهم على بعض بالعظائم ، وينسبه إلى الكفر والضلال ، أعاذنا الله وإياكم مما حل بهم»[١] .

وليس معنى هذا ألا يلجأ إنسان من العلماء الى النسك والتقوى وتربية الإخوان من مريدي طريق الله ، ولكن الخطر في أن يكون الدافع إلى هذا العمل هو الشهرة ، والرغبة في علو الصوت ، وصرف وجوه الناس اليه ، وخضوع الناس لأمره ، وكثرتهم من حوله ، واضطراب الذكر بأمره ، فهذا هو البلاء المبين ، وهو الهوى ، وهو سلب الإرادة لغير الله ، وهو غياب شطر الإسلام الذي هو الإحسان.

لقد افتقد الكثير من المتصدرين للإرشاد الصوفي أصولاً هي أول ما كان يجب عليهم أن يفقهوه ويعملوا به في خاصة أنفسهم ، حتى يعلموه لمريديهم ، ومن ثم يكون الإسلام الصحيح ، والإيمان الكامل ، والإحسان الواعي ، ولا يصبح الإسلام مبتوراً على الوجه الذي نشهده في كثير من واجهات تاريخ الإسلام.

فهناك خمول الذكر ، وإخفاء أعمال البر ، وتفتيش النفوس بحثاً عن مساوئها ، وقهرها على مخالفة هواها ، وعلى فقه الورع وسلوكه ، وتصحيح السلوك ، حتى يعلموا أن نفوسهم «مطوية على أدواء قصر علمهم عنها ، ولم ينتبهوا من رقدة

(١) المصدر السابق ص ١٦٠ ، ١٦١ .

الهوى ، ليعرفوا فقرهم إلى الإنابة من أعمال استحسنوها ، والتمسوا عليها ثواباً ، وعسى العقوبة أولى بهم »[١] .

كان هناك تدوين العلوم في الإسلام ، وكان علماء السنة جادين في تحديد موازين الحديث ، وجمع التقارير عن رجاله ، والبحث عن علله ، والمقارنة بين رواياته ، وكان علماء الفقه كذلك منهمكين في بحث الأحكام وتأصيل الأصول ، ولكنهم لم يعنوا بعلم السلوك لأمرين :

أولها : أنهم جميعاً كانوا على النهج السوي علماً وعملاً ، قمة في الورع ، وخمول الذكر ، وسلب الارادة لله وحده ، لا رائد لهم وراء عملهم ولا أمامه إلا الله ورسوله ، وعلى هذا كان تلاميذهم .

الثاني : أن الغالب من أصول السلوك أمور قلبية يسهل ادعاؤها ، ويصعب تعليمها عن طريق غير طريق القدوة والمراقبة العملية ، على العكس من علوم الشريعة من العبادات والمعاملات والمواريث التي تخضع للظاهر من أمر الناس ، ويكفي الجانب الظاهر منها لإقامة رسم الإسلام ، أما الجانب الباطن منها ، وهو الذي تقوم به روح الإسلام فقد ترك للضمير وحده .

ولكن الداء لما استشرى على الصورة التي ذكرها المحاسبي ، وازداد في السنين التالية لعصره ، كان لا بد من بيان أدواء النفوس وأسبابها وعلاجها وهو الأمر الذي سجله المحاسبي في كتبه ، واعتبر فيما بعد اساساً للسلوك الصوفي الأصيل .

ومضى الزمان طويلاً ، وتطورت السلوكيات الإسلامية من الزهد الى التصوف ومن التصوف الى الفلسفة الصوفية ، وبعد أن كان أهل السنة يحظرون الكلام في المتشابه من الأسماء والصفات ، حتى بمجرد التأويل ، أصبح في صفوف أهل السنة من يصعدون من عالم المتشابه إلى آفاق قريبة كل القرب من الذات الإلهية التي حظر الحديث عنها تماماً ، بل لقد اقتحم بعضهم مجال الذات على سبيل الوهم والخيال ،

---

(١) المصدر السابق ص ١٦٢ .

وذلك حين تحدث عن الوحدة المطلقة ، أو وحدة الوجود القريبة من مذاق أهل السنة .

ولكن الفلسفة الصوفية استهوت الكثيرين من الأوساط الشعبية المولعة بكل غريب ، وبكل رطانة تخفي وراءها الأسرار كما يزعمون ، وكان من أثر ذلك ظهور جموع من المدعين الذين يرددون مصطلحات التصوف الفلسفي دون فهم ولا فقه ولا علم ولا دين ، ويدعون من وراء ذلك الوصول الى مراتب القطبية وغيرها من مراتب الولاية .

وكان هؤلاء يستندون في أقاويلهم إلى أمثال السهروردي المقتول أبي الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الحكيم الذي قتل بأمر صلاح الدين في حلب عام ٥٨٧ هـ ، والذي يذكر من أصناف الحكماء نوعاً قال عنه إن المتوغل في التأله عديم البحث ، وهو مثل أكثر الأنبياء والأولياء كالبسطامي والحلاج والتستري ... ونوعاً قال عنه إنه حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث ، وهو السهروردي فقط ، وله الرياسة في وقته ، وهو القطب ، وهو خليفة الله[1] .

ثم كان الحكم العثماني في مصر والشام عامل تحول هائل في سلوك التصوف ، فبعد أن كان التصوف سلوكاً يهذب النفس ويروضها ويحصنها من نزغات الشيطان ، أصبح سلوكاً يقصد لحماية النفس من عسف العثمانيين وجبروتهم ، ومن هنا اندرست رسوم الطريق الصوفي في الغالب ، وحلت محلها صور من تلك الرسوم تحتوي مضموناً مخالفاً للإسلام .

وقد أورد عبد الغني النابلسي في رحلة الى مصر أنه حضر مع زين العابدين البكري صلاة الجمعة بمسجد السنانية ببولاق ، فأدهشه أن الخطيب كثير اللحن في الخطبة والصلاة ، وكان زين العابدين كلما سمع لحنه نظر إلى النابلسي وابتسم ، فظن الخطيب أنه معجب مغتبط بكلامه ، فلما انتهت الصلاة مضى الخطيب إلى زين

(١) حكمة الإشراق ص ٢ طبع إيران عام ١٣١٦ هـ .

العابدين في زاويته ، وأخذ يتشفع عنده في أن يأخذ بقية الخطابة له ، لأن له شريكاً فيها لا يستحقها ، فأفهمه بعض الحاضرين حقيقة حاله ، وأن الشيخ كان يتسم لكثرة لحنه ، فاعتذر بأنه كان غائباً يأكل الحشيشة التي هي مناه ، ثم عدل عن ذلك الى السخرية وإظهار المضحكات والمصطلحات العامية المضحكة ، فطرده الحاضرون [1] .

ويعلق الدكتور توفيق الطويل على هذه الواقعة بقوله : «ولو كان تعاطي الحشيش اتهاماً يشين صاحبه لالتمس هذا الإمام عذراً للحنه غير هذا العذر [2] » .

كثر المشعوذون ومدعو الولاية ، وكان تأثيرهم على الناس عجيباً ، نتيجة لسوء الأحوال السياسية والاقتصادية والأمنية في العصر العثماني ، فتشبث الناس بأية بارقة من النور والقوة لتنقذهم مما هم فيه من الفزع والخوف ، وكانت تلك البارقة هي المدعون في طريق التصوف ، أولئك الذين زخرت بهم وبأحداثهم المصادر .

ومن هنا دخل بعض العلماء من الفقهاء أصحاب السيرة الحسنة في طريق التصوف ، وربما كان الباعث لهم على ذلك هو حفظ رسوم الطريق ومضمونه من التدهور بالكلية ، حتى الدمار الكامل .

وكانت الصلة بين الشام ومصر وطيدة في هذا المجال ، إذ كان السيد مصطفى ابن كمال الدين البكري الصديقي تلميذاً من تلاميذ عبد الغني النابلسي المبرزين ، وكان الشيخ محمد بن سالم الحفني شيخ الإسلام في مصر تلميذاً للسيد البكري ، وتسلسل من الشيخ الحفني طريق العلماء الصوفية الى الشيخ عبد الله الشرقاوي ، ثم إلى الشيخ أحمد الدردير ، والشيخ عمر الشبراوي ، وما زال طريق الشبراوي هذا قائماً إلى الآن .

كان الشعراني في مصر والنابلسي في الشام ، يمثلان تصوف العلماء وكانا يمثلان

---

(١) الحقيقة والمجاز ١٠٧ — ١٠٨ .

(٢) التصوف في مصر إبان العصر العثماني ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

هذا النوع من التصوف الذي يجمع بين السلوك والفلسفة ، لاسيما فلسفة محيي الدين بن عربي ، ويحاولان جهدهما التوفيق بين عقائد الصوفية الكشفية وعقائد العلماء أهل الدليل والبرهان .

فالشعراني كتب كتاب « الأنوار القدسية » تلخيصاً للفتوحات المكية ، وخصّ به أكابر العلماء ، ثم اختار منه كتاباً سماه « الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر » . ووضع « اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر » حاول فيه أن يوفق بين عقائد أهل الكشف والعيان وعقائد أهل الدليل والبرهان ، وبناه على أقوال محيي الدين بن عربي وآثاره .

والنابلسي سار على هذا النهج ولكن بصورة أوسع وأشمل ، وأبعد عن القيل والقال الذي لحق الشعراني لأسباب اجتماعية ونفسية أخصها حقد العلماء عليه وعلى أمثاله من جرّاء منصبهم لدى الناس ، وانقياد الجماهير إليهم ، وحبهم إياهم .

والدليل على ذلك أن المصادر تروي أن الأزهر بشيوخه وطلابه كانوا يتوافدون على الصوفية الذين يفدون إلى مصر لزيارتها من أمثال مصطفى البكري وعبد الغني النابلسي ، حتى أنّ هذا الأخير كان يقيم بدار زين العابدين البكري ، فكان العلماء والطلبة يتوافدون عليه للترحيب به والتيمن بزيارته ، ويقول النابلسي يصف استقبال الطلبة له : « انكبت علينا جميع الطلبة والمجاورين يقبلون يدنا ويطلبون الدّعاء مع زيادة الاعتقاد ، فأخذتنا هيبة ذلك الحال فصرنا نبكي وهم يبكون ، وندعو لهم حتى خرجنا من الجامع الأزهر[1] » .

ويعلق الدكتور توفيق الطويل على هذه الواقعة بقوله : « ولكن لماذا لم يلق هذه الحفاوة البالغة في رحاب الأزهر كبار المتصوفة من المصريين ونزلاء مصر المقيمين بها ؟

« أليس يدل هذا على أن الفقهاء قد احتفوا بالنابلسي لأنهم لا ينفسون عليه

---

(١) الحقيقة والمجاز ١١٣.

نفوذه ، ولا يضيقون بسلطانه ،لأن بقاءه في مصر محدود الأجل ، ألا تكون هذه الخصومة بين العلماء والصوفية مردها إلى النزاع على حيازة السلطان عند الناس والحكام معاً»[1] .

وهكذا كانت حظوظ النفس من الجاه والسلطان والمال عاملاً من عوامل تشويه القيم العلمية والسلوكية في دنيا المسلمين ، وتطوراً سيئاً للحال التي وصفها المحاسبي في عصره ، حتى أصبحت هناك تكتلات وحكومات تدين بعداء الصوفية ، وتسعى إلى اجتذاب الأعداء من أقطار أخرى بإغراء من الجاه والمال.

وإذا كان لنا أن نتلمس أسباب الانهزامية التي تسود بلاد الإسلام في مواجهة القوة الغاشمة من الشرق والغرب فإنها كلها تنحصر في سبب واحد هو التنافس بين الأفراد والجماعات في العلو والجاه والسلطة والمال.

والله سبحانه يقول : ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾[2]. قال ابن عطاء : العلو : النظر الى النفس. والفساد : النظر إلى الدنيا[3] . وقال أبو عثمان الحبري : الفساد : الأمن من المكر والكبر والعجب. وأصل ذلك كله من الجهل ، وعن الجهل يكون الكبر وطلب العز في الدنيا ، وطلب العز في الناس هو الذي يتولد منه العجب[4] .

وقال الورنجي : نبهنا الله سبحانه على أن الوصول الى قربه ومراتب دنوه في مشاهدته لمن لا يكون له حب الرياسة والجاه في قلبه ، ولا يباشر حظوظ نفسه وهواه ، ومن خص بهذه الدرجات الشريفة لا تأتي منه أفعال الخبيثين[5] .

---

(١) التصوف في مصر إبان العصر العثماني ص ١٨٠ ، ١٨١.

(٢) سورة القصص ، آية : ٨٣.

(٣) مدارج السلوك ص ٥.

(٤) المصدر السابق والصفحة.

(٥) المصدر السابق والصفحة.

وهذه العلة هي سبب انهيار المجتمعات الإسلامية بلا جدال ، وهي الأصل الذي تتفرع منه كل الأدواء المخربة والتي تنخر في أصوله منذ زمان بعيد . فمنها تولدت الفرق والمذاهب الهدّامة ، ومنها تولدت الفرق التي تسمي نفسها بجماعات العمل بالكتاب والسنة ، وذلك لأن الكتاب والسنة هما شيء واحد وهدف واحد ، تكفي لإحيائه جماعة واحدة ، فإذا تعددت الجماعات فليس هناك من سبب إلّا الرياسة والجاه والسلطة .

وفي مجال الأمم كل أمة تريد أن تتسلط وتتزعم غيرها ، ولن تجد بين أمم الإسلام من يلتي القياد لغيره لمصلحة الإسلام ، بل إن كل دولة تدعي لنفسها هذا الحق ، وهذا بعينه هو الصراع على العلو في الأرض .

وفي مجال الأفراد لا تجد سوى المراء والجدل من كل فرد لإعلاء كلمته على كلمة غيره ، وقلما نجد إنساناً يخضع للحق ، ويسلم قياده الى غيره للحق وفي سبيل الحق ، بل إنه لا بد ممار ومجادل بالباطل ليظهر كلمته ولو كانت باطلاً .

ودراسة الشريعة وحدها لا تكفي لعلاج هذا الداء الوبيل ، لأن علاج هذا الداء لا بد فيه من القدوة والعمل الجماعي الملتزم الذي يراقب الإنسان فيه ربه ، ثم يراقب قدوته إلى الله ، ثم يراقب الإخوان بعضهم بعضاً ، وفي هذا الجو وحده يبرأ هذا المريض اللعين ، وتجد جماعات تتنافس في التواضع ، كما قال الله تعالى في صفة المؤمنين : ﴿أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين﴾[1] .

هذا هو سبب القوة بين مجتمع المؤمنين ، وهذا هو الخلق الذي يحقق البنيان المرصوص الذي يشد بعضه بعضاً ، والذي وصف الرسول صلى الله عليه وسلم به جماعة المؤمنين ، ووصف الله به جماعات المجاهدين فقال : ﴿إن الله يحبّ الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾[2] .

(١) سورة المائدة ، آية ٥٤ .

(٢) سورة الصف آية ٤ .

فالبنيان المرصوص إذا شذّت منه لبنة كانت سبباً في انهيار البناء كلّه أو تهافته وضعفه.

الملاذ الوحيد إذن لجماعات المسلمين في عصرنا هذا هو التصوف، هو الذي يمكن أن يعيد إلى الأمة قوتها وجبروتها الضائع، وحضارتها التي ذبلت وإن كانت أصولها ما تزال قائمة تتطلب الري والنماء.

وذلك لأن حضارة الإسلام في عصرنا الحاضر تتطلع الى الصعود من جديد في صورة نداءات تتعالى في سائر أرجاء بلاد الإسلام تجهر بالعودة الى الإسلام، وإلى تنقية المناخ الإسلامي من كل دخيل في الثقافة والمبادىء والتقاليد.

ولأن الأحداث المتوالية ما زالت بنتائجها الأليمة، وواقعها المعقد تهيب بأبناء الإسلام ألا خلاص إلا في رحاب قوة الإسلام، وتحت لواء حب الشهادة في سبيل الإسلام، كما كان عليه الحال في الصدر الأول الذي ما زالت آثاره معجزة تحير الدارسين، ويكشف الصوفية عن سرها الكامن في التنافس على التواضع لا على العلو في الأرض.

ولأن الهجمات الشرسة الوافدة على بلاد المسلمين، والتي تتجه نحو تجريدهم من أخص خصائصهم، وتصر على تغريبهم عن تراثهم هي أقوى من أثر المعلمين في المعاهد، والرواد في الجماعات، وخطب الخطباء، وبكاء الباكين، وأغاني أهل الفن، بل وكل ما أوتيت بلاد الإسلام من قوة الإعلام بكل أشكاله وضروبه.

ولأن الطاعة غير المشروطة ولا المرتبطة بالجزاء العاجل لا يمكن أن تتحقق في مجتمع قد استكلب على حب المال، وأصابه سعاره الا في رحاب القدوة الصوفية، وتحت لواء الكاملين من الشيوخ، أولئك الذين تزخر المصادر بمعجزات الطاعة العمياء لإرشادهم، والفناء في تنفيذ مطالبهم، مهما بلغت من الشدة والعنف على النفس.

فلقد بلغ من نفوذ رجال التصوف أن الولاة كانوا يتقربون الى بعض هؤلاء الشيوخ، ويتخذونهم أصدقاء وندماء كما يقول عبد الغني النابلسي[1].

ويروي الجبرتي أن إبرهيم بك قد مضى إلى البكري والعروسي والدردير حين أقبلت الحملة التركية التأديبية الى مصر بقيادة حسن باشا الجزايرلي القيودان، وأنه لم يجد من يسيطر على الشعب غيرهم، فصار يبكي أمامهم، ويتصاغر في نفسه، وأوصاهم بالمحافظة، وكف الرعية عن أمر يحدثونه، أو قومة أو حركة في مثل هذا الوقت، فإنه كان يخاف ذلك جداً[2]، وهؤلاء الشيوخ كانوا ممن جمع بين الفقه والتصوف.

لقد امتد نفوذ شيوخ التصوف الى المجرمين وطريدي العدالة، فسيطروا عليهم، فقد كان الشيخ علي البيومي (ت ١١٨٣) يسيطر على عدد من هؤلاء، فيوثقهم بسلاسل في أعمدة المسجد، أو يضع الأطواق في أعناقهم، وهم سكوت عن رضا وطواعية... وكان إذا ركب إلى المشهد الحسيني يتبعه جمع من هؤلاء العصاة حاملين العصي والأسلحة في موكب له روعته وله جلاله[3].

ويضيق بنا المقام لو تتبعنا الآلاف من شواهد سيطرة شيوخ التصوف على جميع فئات المجتمع بما فيهم تلك الفئة التي تستعصي على أجهزة الأمن المدربة.

وعلى هذا فالتصوف وأجواؤه وشيوخه المحققون العلماء هم أصلح من يمكن استغلالهم في جمع شتاتِ المسلمين على كلمة الله، وعلى سلوك الإسلام، وعلى مصادر قوة الإسلام، مع شيء من التنظيم والفطنة التي تبعد الدخلاء، وتفسح الطريق أمام الصوفية العلماء العاملين ليقودوا المسلمين نحو النور، ونحو القوة، ونحو الفدائية، ونحو الروحية التي تقضي على تلك النزعة المادية السائدة، التي خربت الذمم والأعراض وقتلت ما بقي من روح الإسلام في القلوب.

(١) الحقيقة والمجاز ص ١٤٧.
(٢) عجائب الآثار جـ٢، ص ١١٨.
(٣) عجائب الآثار جـ ١ ص ٣٤٠.

وليس بعيداً عن الأنظار إخفاق الصحافة الإسلامية ، والمصنفات ، والخطب ، فلا نجد إلّا الحناجر تتعالى بالكلام ، والقلوب الخربة من اليقين ، فما من إيمان إلّا وهو مصاب بعلة من العلل ، وما من داعية إلّا وهو مردود عليه بأنه يقول ما لا يفعل ، وما من واعظ يدعو إلى التكافل إلّا وهو شحيح اليد والقلب ، كل ذلك على العكس من الصوفية العلماء المحققين — لا أولئك الأدعياء — فهم وحدهم القادرون على التأثير في تلك الجماهير التي استعصى قيادها على أجهزة السياسة والدين والأمن جميعاً .

هذا هو ما دعاني إلى اختيار التصوف موضوعاً لكتابي هذا ، أما ما دعاني الى اختيار عبد الغني النابلسي فهو :

أولاً : أن العصر يستدعي ضرورة العناية بالفكر الى جانب السلوك الصوفي العملي ، فليس يجدي أن يكون المسلمون في هذا العصر مجرد سالكين على الطريق السوي ، وعاجزين في الوقت نفسه عن الإسهام في الحركة الفكرية المحلية والعالمية في النطاق الإسلامي الجامع بين الدنيا والدين في فكر واحد ، وشخص واحد .

نريد طرازاً من الصوفية خبيراً بالسنة رواية ودراية ، ولا نريد هذا الطراز الذي يحشد في مكتوباته تلك الخرافات الموضوعة ، والخزعبلات الشعبية الموروثة ، على أنها من جوهر السنة وصحيح الحديث . وقد كان النابلسي فريداً بين رجال التصوف في هذا المضمار ... يدلّ على ذلك كتابه « ذخائر المواريث ، في الدلالة على مواضع الحديث » . كما يدلّ عليه بحثه في أسباب وضع الحديث وضروبه وأشكاله في نهاية كتابه « برهان الثبوت في تبرئة هاروت وماروت » .

ونريد طرازاً خبيراً بالتفسير وعلومه ، قارئاً واسع الاطلاع في هذا الباب ، خبيراً بالمقارنة بين الروايات ، متحرك العقل بين مختلف الآراء ، ولا نريده جامداً وراء فكرة ، أو مولعاً برأي دون رأي ، وقد كان النابلسي كذلك فذاً في هذا الباب ، ولا أدلّ على ذلك من كتابه « برهان الثبوت » الذي رجع فيه إلى حشد هائل من مراجع التفسير ، لا يتيسر الكثير منها للقراء الآن ، وقارن بين الروايات في أسلوب منهجي ناضج .

ونريد صوفياً واقعياً يعيش في مجتمع ، ولا ينعزل في برج عاجي بين عالم الأسرار ، بحيث لا يكون منتجاً أو داعياً الى الإنتاج ، كما نريده ملماً بحاجات الناس مرشداً لهم فيها ، وقد كان النابلسي خير شاهد على هذا النوع من الشيوخ ، إذ كتب وألف في علوم الفلاحة والطب وتأويل المنام القائم على علم النفس الديني.

ونريده كذلك فقيهاً واسع الفقه عقيدة وشريعة ، ولا نريده جاهلاً يدعو الى الدجل من بين ظلمات جهله ، وقد كان النابلسي فقيهاً حنفياً خبيراً بالمذهب ، كما كان واسع الاطلاع على المذاهب الأخرى ، وإلى جانب ذلك كان متكلماً له الباع الطويل في علوم الكلام ، فكتب الكثير عن اختيار العبد ، كما كتب عن الأشاعرة ومذهبهم ، وألف الكثير من كتب الفقه.

ثانياً : ليس من المقبول في عصرنا أن نغفل فلسفة العقيدة الإسلامية ، أو نتجاهل أثر هذا اللون من الفكر في الدعوة الإسلامية على المستوى العالمي الذي يثبت للمسلمين اليد الطولى في كل حركة فكرية واعية.

وقد كان الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي محور هذا الباب من الفكر الإسلامي ممثلاً في مذهبه القائل بوحدة الوجود ، ذلك المذهب الذي كان يمكن أن ينطلق منه المسلمون في الدعوة إلى آفاق أوسع لو أحسن استغلاله ، ولكن الشيخ الأكبر كان غامض الأسلوب ، عصي الفهم على الكثيرين ، حتى كان غموضه هذا سبباً في رميه بالعظائم التي وصلت الى حد الكفر.

ولم يكن تقريب كلام الشيخ الأكبر الى الأذهان أمراً سهل المنال ، ومن هنا فقد كثر الذين يرددون أقواله دون فهم لها ، ولا وعي لمراميها ، من الجهلاء والأفاقين ، فشوهوها ، وأساءوا الى الرجل ، لا بل أساءوا الى الإسلام كله من خلاله ، فزلزلت ثقة السلفيين بالرجل ، وهاجموه هجوماً عنيفاً ، وحجبوا هذا اللون من الفكر بفوائده وعوائده عن دنيا المسلمين.

وكنا في حاجة ماسة الى عالم فقيه أصولي خبير بالكتاب والسنة ليقرب لنا هذا

الفكر ، ويجعله في متناول الأفهام على قدر المستطاع ، وكان الشعراني في مصر أحد هؤلاء ، ولكنه لم يكن مكثراً في بابه هذا ، وإن كان قد وفى بالغرض فيما كتب.

أما النابلسيّ فقد أفاض في الحديث والكلام عن أفكار ابن عربي ، وشرحها شرحاً يمكن أن يقف الناس من خلاله على مقاصد الشيخ الأكبر ، ودافع عنه دفاعاً مجيداً ، ووضعه في مكانه الصحيح ، وترك لمن بعده أن يكملوا المسيرة ، ويكشفوا عن معين الشيخ.

تلك بعض الأسباب التي دعتنا الى اختيار النابلسي لهذا الكتاب بالإضافة الى أنه يضرب بجذوره الى تلك الأرض التي اغتصبها اليهود من المسلمين، وإن كان قد عاش في دمشق ، فلعل في إحيائه إحياء لنخوة المسلمين في فلسطين المحتلة ، فيفيق الإخوة من سباتهم ، ويغاروا على تراثهم ، ويتوحدوا خلف وحدة العقيدة ووحدة الوجود نحو الخلاص من هذا الرجس الآثم الذي أطبق على ديارهم.

النابلسي إذن عالم فقيه محدث مفسر فيلسوف خبير بالمجتمع ومطالبه ، منفتح على جميع فئات الأمة ، مسموع الكلمة بين مريديه ، وهو اللون الذي نريده لريادة حركة الإصلاح التي نرتجيها من وراء هذا البحث ومن وراء فكرتي في إحياء التصوف السني الأصيل.

هو اللون الذي يجب استغلاله ليكون عاملاً مساعداً أصيلاً في جمع كلمة المسلمين، وتوحيد صفوفهم ، وتنقية مجتمعاتهم من نجس السعار المادي ، ومن النفاق ، ومن التخاذل ، ومن الترف ، ووضعهم في المناخ الإسلامي الصافي ، الذي يدين أهله بالفداء والبذل وبيع النفس والمال في سبيل الله.

والله تعالى أسأل أن يهيء لنا السداد والرشاد ، وأن ينير لنا الطريق ، وأن يحفظنا من الزلل ، وأن يثبتنا على كلمته ، وأن يكشف لنا من أسراره ما يفقهنا في أسمائه وصفاته ، وأن يحفظ مصر للعالم الإسلامي من كل سوء وأن يديم لواءها مناراً للمسلمين، وموئلاً للعلم والعلماء ، وصدق الله إذ جعل مصر في كتابه ملاذاً للخائفين فقال وهو يسوس أعتى الشعوب وأشدها نفاراً من كلمة الله :

﴿ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين﴾

وصدق حافظ ابراهيم شاعر النيل إذ يقول على لسان مصر:

أنا إن قدر الإله مماتي   لا ترى الشرق يرفع الرأس بعدي

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيه بإحسان الى يوم الدين.

عبد القادر أحمد عطا

القاهرة في ٢٦ سبتمبر سنة ١٩٨٠م

١٥ شوال سنة ١٤٠٠هـ

الباب الأول

بيئة النابلسي الفكرية

* * *

الفصل الأول : الحياة السياسية

الفصل الثاني : الحياة الاجتماعية

الفصل الثالث : الحياة العلمية والثقافية

الفصل الأول
الحياة السياسية

تمهيد :

عاش الإمام النابلسي في خلال الدولة العثمانية التي قامت باسم الاسلام من عام ١٥١٦ الى ١٧٩٨ ميلادية. وكانوا في الأصل قد هاجروا الى الأناضول، حيث أسسوا دولة بزعامة أميرهم «عثمان»، فعرفت الدولة باسمه.

وقد توسع الأتراك العثمانيون حتى شمل ملكهم الأناضول أو آسيا الصغرى كلها، كما فتحوا اجزاء من البلقان، وانتزعوا من الدولة البيزنطية عاصمتها «القسطنطينية»، وحولوها الى عاصمة للسلطنة العثمانية، عام ١٤٥٣م، وامتدت الفتوح العثمانية حتى شملت البلقان كلها، ووصلت الى قلب أوربا حين حاصر العثمانيون «فينا» عاصمة امبراطورية «الهابسبورج»، وبذلك وقعت في حوزة العثمانيين شعوب أوربية مسيحية كثيرة، كاليونان والبلغار والصرب والمجر.

ثم وجه العثمانيون نشاطهم الى الشرق، فانتصروا على الصفويين، ودخلوا عاصمتهم في شمال فارس، وفي طريقهم استولوا على شمال العراق.

وقد أغرى ضعف المماليك السلطان سليم الأول بالاستيلاء على بلاد الشام،

ففتحها دون عناء كبير ، مما جعل الطريق أمامه ممهداً إلى مصر ، حيث استولى على القاهرة ، وبذلك سقطت الدولة المملوكية عام (١٥١٧)م ، وانتقلت الخلافة الى آل عثمان ، وظلت الخلافة الإسلامية فيهم الى عام ١٩٢٤م .

وبذلك أصبحت الشام ومصر جزءاً من أملاك الدولة العثمانية ، وتحول الحجاز إلى هذه الدولة دون حرب ، وأرسل العثمانيون حملات استولت على اليمن والعراق ، وأجزاء من الخليج العربي ، وبذلك أصبح المشرق العربي كله في حوزة الأتراك العثمانيين ، باستثناء بعض المناطق الداخلية في الجزيرة العربية .

أما المغرب فكان موزعاً بين عدة دول ، مما أضعفها جميعاً ، وأطمع الأسبان والبرتغاليين في الاستيلاء عليها ، وذلك بعد أن أسقطوا الدولة الإسلامية التي كانت قائمة في الأندلس في أواخر القرن الخامس عشر ، ثم اتجهوا إلى التوسع في شمال افريقية ، واستولوا على بضعة مراكز على ساحل البحر المتوسط ، والمحيط الأطلسي ، كالجزائر وتونس وطرابلس .

ولكن أهالي هذه البلاد استنجدوا بالدولة العثمانية ، فأرسل السلطان قوات بحرية وبرية انتزعت من الأسبان أكثر المراكز التي استولوا عليها ، ولكن العثمانيين ضموا إلى دولتهم «برقة» و«طرابلس» و«ليبيا» و«تونس» و«الجزائر» .

أما المغرب الأقصى فقد قامت فيه نهضة دينية بزعامة الأشراف السعديين ، ثم خلفهم الأشراف العلويون ، وتمكنوا من إنقاذ بلادهم من أيدي الأسبان ، واحتفظت مراكش باستقلالها حتى أوائل القرن العشرين .

وهكذا امتدت حدود الأمبراطورية العثمانية من العراق شمالاً الى حدود المغرب غرباً ، وأصبحت كل البلاد العربية عدا المغرب ولايات عثمانية .

هذه لمحة سريعة وموجزة جداً عن التحركات السياسية والعسكرية للدولة العثمانية ، والتي أدت الى تكوين هذه الأمبراطورية الكبرى باسم الإسلام وبذرت

بذور القومية الإسلامية، تلك البذور التي كان يمكن أن تؤدّي أعظم النتائج لو أن رعايتها وحمايتها وتنميتها كانت على أصول من العلم والوعي العميق[1].

ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نذكر أن الدولة العثمانية قامت على أكتاف النازحين من منطقة «الإستبس» كدول المغول في جنوب غرب آسيا، أو المغول في الهند، وأنهم كانوا في مواطنهم الأولى يعيشون حياة البادية بتقاليدها، وميلها الطبيعي الى الفروسية، وأن حياة البادية تقوم على راعٍ وماشية، وكلب حراسة، ومن ثم يكون ولاء الماشية وكلاب الحراسة للراعي أمراً لا مفرّ منه[2]، كما أن ممارسة الفروسية، والميل إلى المغامرة وركوب الخطر، كلها أمور ملازمة لخلائق الجند والموظفين الكبار على السواء[3].

نظام الحكم العثماني:

لا يمكن أن ندرج الحكم العثماني تحت اسم من الأسماء المعروفة لنظم الحكم في العالم بحيث تكون التسمية مطابقة للحقيقة تمام الانطباق.

فهي دولة دينية «ثيوقراطية» تقوم على الشريعة الإسلامية، وكان الاعتداء على السلطان باعتباره ممثلاً للإسلام يدخل في نطاق الكفر[4]، وقد عبر الزعيم محمد (بك) فريد عن هذا المعنى حين سرد أحداث قتل الإنكشارية للسلطان «عثمان خان»، فقال: إن القلم ليرتجف في يده من اعتداء هذه الطائفة الباغية على رمز الإسلام. وقال: «وسوس لهم إبليس فأطاعوه، وسرى في عروقهم شيطان الغواية فاتبعوه، وفعلوا ما يندرج مع الكفر في سلك واحد[5]».

(١) الدولة العثمانية والمشرق العربي للدكتور محمد أنيس ص ٤٢.
(٢) المصدر السابق ص ٤٩.
(٣) تاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد بك فريد ص ١٤٥ بتصرف.
(٤) المصدر السابق ص ١٢٤.
(٥) نفس المصدر والصفحة.

وكذلك كانت سلطة «شيخ الإسلام» في الدولة، فقد كان السلطان يمنحه مقعداً أعلى من مقعده، وله وحده حق إعلان الحرب، وهو الذي يقرر أن السلطان قد حاد عن الشريعة، ويجب عزله[1].

ورغم أن «بروكلمان» يرى أن سلطة مفتي استانبول «شيخ الاسلام» فإنه في الوقت نفسه يقرر أن السلطان سليم الأول لم يجرؤ على فتح مصر إلّا بعد أن استصدر فتوى من شيخ الإسلام تبيح له حرب المسلمين في مصر[2].

ومع ذلك فإن السلطان ونوابه كانوا يتجاوزون حدود الشريعة الإسلامية حين يصادرون أملاك الناس، ويستعبدونهم، ويذلونهم، ويشرهون الى المال فلا يشبعون، الأمر الذي يجعل الواجهة الإسلامية في هذه الدولة في حاجة الى تثبيت وتحقيق عملي، بحيث لا تكون تلك السلطة الدينية شكلية بوجه عام، وعملية فيما لا يتعارض مع أهواء السلطان.

وهي دولة استبدادية، تقوم على «عبودية الهيئة الحاكمة بأكملها، من أصغرها الى الوزير، عدا أفراد الأسرة الحاكمة للسلطان، أي اعتبارهم جميعاً عبيداً للسلطان، ويطلق على الواحد منهم لفظ «قول»، وهنا تبدو استبدادية السلطان بمعناها الصحيح، إذ كان له حق التصرف في أرواح وممتلكات العبيد»[3].

وانطلاقاً من التركيب الطبيعي لمجتمع البداوة الذي نشأ فيه العثمانيون وأعوانهم، والذي يقوم كما قلنا على: الراعي، والماشية، وكلب الحراسة، والولاء للراعي، فقد كان أعوان السلطان من الجند يدخلون في نفس النظام الاستبدادي، لا سيما وأن «الانكشارية» منهم كانوا عبيداً بالفعل، وعلى هذا فالفكرة الواضحة للحكم العثماني كانت تنحصر في ثلاثة عناصر: الشعوب المحكومة، والسلطان، والانكشارية، أي الجيش[4].

(١) الدولة العثمانية والمشرق العربي ص ٩٧، ٩٨.

(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية جـ ٣ ص ١٠٢.

(٣) الدولة العثمانية والمشرق العربي ص ٧٣، ٧٤، وانظر بروكلمان ص ٩٣.

(٤) المصدر السابق ص ٥٠.

ومع ذلك فإننا نلمح بارقة من بوارق «الديمقراطية» لا نجدها في أي نظام ديمقراطي في العالم، ألا وهي: إتاحة الفرصة للعبيد من غير المسلمين في الأصل لكي يصلوا الى المناصب الكبرى في الهيئة الحاكمة. وهؤلاء العبيد هم الذين كان يحصل عليهم السلطان «من سن عشرة الى عشرين من المسيحيين، وذلك عن طريق الأسر، أو الشراء، أو الهدايا، أو الضريبة[1]» وكان منهم «الإنكشارية» على الوجه الذي سنتحدث عنه في الفقرة التالية.

الانكشارية والجيش العثماني:

وهم عصب الدولة، وجيشها المحارب والفاتح، وهم أقوى قوة ضاربة في الدولة بحكم وراثتهم للبيئة البدوية وللفروسية كما ذكرنا.

وكان العثمانيون قد اعتمدوا على المسلمين في الفتوحات الأولى، وهم الذين كان يطلق عليهم اسم «بيادة». وكان من الصعب قيادتهم وإرسالهم الى عمليات حربية بعيدة بحكم أنهم من أصحاب الإقطاعات، وبحكم أنهم من المشاة. وبالفعل فكر السلاطين في استبدال فرق أخرى بهم متى سنحت الفرصة.

وقد سنحت الفرصة بالفعل حين تمكن العثمانيون أثناء غزو أوربا من الحصول على عدد كبير من الأسرى، وهؤلاء أصبحوا عبيداً بحكم الأسر[2]، وكان هناك مصدر آخر يمد السلطان بهؤلاء العبيد هو «الحلوان» الذي كان يقدمه صاحب الإقطاع للدولة، وكان عبارة عن أربعة من العبيد من غير المسلمين في أول الأمر، ويزيد هذا المقدار كلما ازداد إقطاع صاحب الإقطاع، وكذلك عن طريق الضريبة التي كانت تدفع عبيداً أحياناً، ثم عن طريق الشراء[3].

(١) المصدر السابق ص ٧٣. وكذلك انظر تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٨٣. ويرى بروكلمان أنهم كانوا يبدأون حياتهم في حوزة السلطان من سن ١٤، ١٥ سنة ص ٨٤.

(٢) الدولة العثمانية والمشرق العربي ص ٧٥، وتاريخ الشعوب الاسلامية ص ٨٥.

(٣) المصدر السابق ص ٦٦، ٧٣، ٧٤.

ولما كان القانون لا يبيح حمل السلاح إلا للمسلم فقد اعتنقوا الإسلام، ودربوا، وكان يجري تصنيفهم على الوجه التالي:

١ — أحسنهم في الجسم والعقل، ويطلق عليهم اسم «غلان» وهؤلاء يدربون تدريباً خاصاً في القصور الامبراطورية في «بروسة» و«أدرنة»، ويستخدمون في البلاط، ويختار منهم أصحاب المناصب الإدارية الرفيعة.

أما الباقون من «القولاري» وهم العبيد فمكانهم الجيش، ويطلق عليهم اسم «الصبية الغرباء». ثم يدربون تدريباً شاقاً وخشناً، وهم المشاة، أو «الانكشارية»[1]. ويقودهم «أغا الانكشارية» وكان مركزه خطيراً جداً في الدولة.

ومع هذه المميزات التي امتاز بها الانكشارية، وأهمها أنهم كانوا يعتبرون اليد الطويلة للسلطان، فقد كانوا في الوقت نفسه سبباً من أسباب تدهور النظام في الدولة، وعاملاً من عوامل التخريب في بنائها.

ويرى المؤرخ الإنجليزي «أرنولد توينبي» أن «الانكشارية» بما لهم من الانطباع على النظام البدائي، وهو الطاعة العمياء للراعي، تلك الطاعة التي كانت عاملاً رئيسياً في بناء قوة الدولة، هم أنفسهم بخلائقهم هذه كانوا عاملاً من عوامل الهدم، وذلك: أن «النظام المنقول من الأستبس، والذي يلائم طبيعة الحياة هناك، لا يمكن أن يلائم الحياة في مناطق آهلة بالسكان، ومستقرة اقتصادياً واجتماعياً، ولأنه يقوم على اعتبار أن الجماعات البشرية عبارة عن قطيع من الأغنام، وهذه الجماعات لا بد أن ترفض هذه المعاملة[2].

ونظراً لأن الاضطرابات التي سببها الانكشارية مع ردود أفعالها تتصل اتصالاً

---

(١) المصدر السابق ص ٧٥، ٧٦.

(٢) نقلاً عن المصدر السابق ص ٥٠.

وثيقاً بالصورة العامة التي عاش خلالها الإمام النابلسي فإننا نسوق بعض الملامح العامة للاضطرابات والفوضى التي سببها هؤلاء الانكشارية.

وتؤكد المصادر أنهم كانوا «يطلبون قتل من يشاءون من رؤساء الحكومة المخالفين لهم في الرأي، ولا يرى السلطان مندوحة من إجابة مطلبهم، اسكاتاً لهم، وخوفاً من أن يصل أذاهم اليه»[1].

وحين يريد السلطان عزل أحد كبار موظفي الدولة ولا يريدون هم عزله فإنهم كانوا يرغمون السلطان على إرجاعه، أو يقتلون من تولى بدلاً منه، وقد ثاروا حين عزل «خسرو باشا» فأرسلوا الى الأستانة يطلبون إرجاعه، ولما لم يجبهم السلطان مراد إلى مطلبهم ساروا إلى القسطنطينية، وقاموا بثورة خيف منها على حياة السلطان، فإنهم «دخلوا السراي السلطانية عام ١٠٤١هـ، وقتلوا حافظ باشا الصدر الأعظم، رغم تدخل السلطان»[2].

ولم تكن ثوراتهم محددة بقيم يسعون الى إرسائها، بل إنهم كانوا يثورون ضد من يريد إرساء القيم العليا، والقضاء على الرذائل، ومن ذلك أنهم «عزلوا السلطان مصطفى الثاني عام ١١١٥ لأنه منع المفاسد، وعاقب المرتشين، ومنع المظالم، فثاروا عليه لميلهم بالطبع الى الهياج والنهب وهتك الأعراض»[3].

وبلغ تدخلهم في شؤون الدولة مداه حين «أرغموا السلطان عثمان خان على الصلح مع بولونيا»[4]، فعزم على القضاء عليهم، فجمع جيوشاً جديدة، ودربها على القتال، حتى كملت، فاستعان بها على إبادة هذه الفئة الباغية، وأحس الانكشارية بذلك، فهاجوا وماجوا وتذمروا، واتفقوا على عزل السلطان، وتم لهم

---

(١) تاريخ الدولة العلية العثمانية ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٦.

(٣) المصدر السابق ص ١٤٢.

(٤) المصدر السابق ص ١٢٤.

ذلك في رجب عام ١٠٣١ ، وأعادوا السلطان مصطفى الأول ، ولم يكتفوا بعزله ، بل هجموا عليه في سرايه ، وانتهكوا حرمتها ، وقبضوا عليه بين جواريه وزوجاته قهراً إلى ثكناتهم وأعدموه[١] ».

وهكذا « صارت الحكومة ألعوبة في أيدي الانكشارية ، ينصبون الوزراء ويعزلونهم بحسب أهوائهم ، وصاروا يمنحون المناصب لمن يجزل لهم العطايا ، فكانت الوظائف تباع جهاراً نهاراً ، وارتكبوا أنواع المظالم ، ووسوس لهم ابليس فأطاعوه ، وسرى في عروقهم شيطان الغواية فاتبعوه ، فأشهر والي طرابلس استقلاله ، وطرد الانكشارية من ولايته ، واستمرت الاضطرابات في كرسي الخلافة العظمى ، ولا أمن ولا سكينة ، حتى إذا شعر الناس بما وراء هذه الفوضى من الدمار ، عينوا (كمانكش علي باشا) صدراً أعظم ، فأشار عليهم بعزل السلطان مصطفى الأول ، فعزلوه ، وولّوا السلطان مراد الرابع ، ومات المعزول عام ١٠٤٩[٢] .

وكان هناك من فرق الجيش فرق غير نظامية ، أهمها « الأكنجي » أو الفرسان ، ويسميهم بركلمان « الخيالة » . ويقول : « إنهم طلائع الجيش ، ويعتمدون في معاشهم على الإعفاء من الضرائب ، وهم من الفلاحين ، وكانوا يمعنون في السلب والنهب لسد حاجاتهم وإشباع رغباتهم[٣] » .

وكانوا يستخدمون في مقدمة الجيش ، لاستنفاذ قوى العدو ، وكانوا أخطر وحدات الجيش العثماني بالنسبة لما يحدثونه من تخريب وتدمير[٤] .

وكان هناك « السياهية » وهي فرق الفرسان النظاميين ، وكانت توجد فرق مأجورة ، ويسمون الغرباء ، ويختارون من المسلمين في الولايات العثمانية الإسلامية .

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٤ .

(٢) المصدر السابق ١٢٧ .

(٣) تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٨٤ .

(٤) الدولة العثمانية والمشرق العربي ص ٧٨ .

هيكل الحكم العثماني :

١ ــ **السلطان العثماني** : كان يشار اليه بلقب « بايشاه » . وهو تعبير فارسي ، يعني الحاكم الأعلى . وكذلك بلقب « خنكار » إلى غير ذلك . أما لقب « خليفة » فلم يتخذ إلّا مؤخراً .

وكان السلطان يتسم بالقوة أو الضعف حسب الظروف ، وكانوا إلى نهاية حكم سليمان القانوني أقوياء بصورة عامة والسلطان يرأس الرعايا والعسكريين ، وكان السلطان يلجأ الى فرض السيطرة على الدول المفتوحة بذكره في الخطبة ، وبسك النقود باسمه ، مع الإبقاء على الأمراء المحليين ، والتنظيمات المحلية ، وبتسجيل موارد الدولة في دفاتر لتقدير الضرائب ، ومنح الإقطاعات ، كما نقلوا جماعات من السكان من مكان إلى آخر ضماناً لسلامة الفتح وأمن البلاد[1] .

وقبل محمد الفاتح كان السلطان يعين بعض أبنائه أو إخوته من الأسرة امراء على الولايات ، ولكنهم كثيراً ما كانوا يثورون لانتزاع حكم الولايات أو السلطنة ذاتها ، وقد أصدر محمد الفاتح قانوناً يخول خلفاءه بموجبه قتل اخوتهم إثر اعتلائهم العرش .

وفي مطلع القرن الرابع عشر إلى أوائل القرن السابع عشر توارث السلطنة العثمانية الابن عن الأب .

٢ ــ **الوزير الأعظم** : أو الصدر الأعظم . وكان حتى فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م من المسلمين الأحرار الذين برز من بينهم أسرة « جندولي » ولكن ازدياد الاعتماد على المجندين العبيد من أصل مسيحي « الدقشرية » في الوظائف ، جعل شغل المسلمين الأحرار للمنصب لا يتفق والنظام الجديد .

---

(١) مفاكهة الخلان لابن طولون ص ٤٧ .

ولم يكن له أي سلطة على العلماء ولا على القصر، وله تنظيم الجيش والإدارة المركزية.

ومنح لقب وزير في القرن الخامس عشر لعدد من حكام الولايات الكبرى، وبعض الموظفين الكبار في استانبول من نواب الوزير الأعظم، ومع ازدياد ضعف السلاطين برز الوزراء العظام، وبلغوا شهرة كبرى، مثل أسرة «كوبرلي».

٣ ــ **الكزلار**: والكزلار أغا، أو أغا السعادة، يشرف على الحريم في القصر السلطاني بمساعدة الخصيان.

٤ ــ **الديوان**: وهو الاجتماع الرسمي الذي يرأسه الوزير الأعظم في عهد العثمانيين، وقبله كان يطلق على الإدارة بكاملها، أو على إدارة بعينها.

٥ ــ **حكام الولايات**: أو الصناجور، وكانوا أولاً من أصحاب الاقطاعات، أو يعطون إقطاعات عند تعيينهم. وحين أصبح غالبهم يعينون من أفراد الدفشرية بدأوا يأخذون نفقاتهم من واردات الاقطاعات المخصصة لمناصبهم.

٦ ــ **الهيئة الإسلامية**: كان للإسلام شأن كبير في حياة الدولة العثمانية، بسبب تطبيق الشريعة الإسلامية[١] التي ساعد تطبيقها على الاستقرار ولاسيما بين صفوف الجيش، ومن هنا أنشأ السلطان مراد (١٣٦٠) م منصب قاضي العسكر، لأنه كان يرافق الجيش العثماني، ويعلّل بروكلمان هذه التسمية «بأن القانون آنذاك كان ينبني على أساس عسكري»[٢].

والحقيقة أن «قضاء العسكر كان يشمل كل أنواع القوانين»[٣] وأن القاضي هو صاحب السلطة العليا في منطقته، ونرى أن مرافقته للعسكر إنما كانت إجراء وقائياً

(١) التحف البهية لمحمد البكري الصديقي ص ٣٧.
(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية ص ١٠٠.
(٣) المصدر السابق ص ١٠١.

لحفظ الأمن بسرعة الفصل في مخالفات الجند، حتى يكون الانضباط بين صفوفه على أكمل الوجوه.

وقد أنشأ السلطان سليم الأول منصب قاضي أوربا، وقاضي أفريقية، ومع ذلك فقد خضعت الهيئات القضائية كلها وكذلك الدينية بعد سليم الأول لمفتي استانبول أو «شيخ الاسلام» (١).

وبالرغم من وجود قضاة للمذاهب الإسلامية الأربعة، فقد كان القاضي الرسمي هو القاضي الحنفي، وكان يعين في الولايات الهامة من قبل شيخ الإسلام في استانبول.

وكان في الهيئة الاسلامية منصب على جانب كبير من الخطورة هو منصب «نقيب الاشراف». وكان يعين من كبار القضاة، ويستمد سلطته من انتسابه الى النبي صلى الله عليه وسلم، وكانوا يتوارثون الامتيازات، ومنهم كان أمير العلم، وهو حامل علم السلطان، واتخذوا العمامة الخضراء شعاراً لهم، كما أطلق عليهم لقب «سيد»، ولنقيب الأشراف في استانبول سلطة كاملة على نقباء الأشراف في الولايات الأخرى.

وكان نقيب الأشراف يتمتع باحترام جميع المذاهب الإسلامية، وجميع طبقات الشعب، وبرزوا على المسرح السياسي، إذ ظهرت قوة الأشراف في حلب وفي الشام بصفة عامة، مما يعتبر جزءاً من ظاهرة فرض النفوذ المحلي في الولايات العربية (٢).

وكان لهم سلطان كامل على الطرق الصوفية الذين كان لهم سلطان ضخم على الجمهور، الذي كان ينتمي أفراده إلى أحد الطرق الصوفية على وجه من الوجوه، وإن كان قد دخل في صفوفهم اللصوص والنهابة والمشعوذون.

(١) المصدر السابق ص ١٠٤.

(٢) خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد الأمين المحبي جـ ١ ص ٣٠.

الخصائص العامة للحكم العثماني :

للدولة العثمانية عدة خصائص ومصادر استمدت منها قوتها وبقاءها ونجاحها ، يمكن إجمالها فيما يلي :

١ ـــ البيئة الأصلية في وسط آسيا كما قرر العلامة «توينبي» وذكرناه آنفاً ، ويؤكد «ليون جان» هذا الرأي ، فهو يفسر المجتمع العثماني على أساس النظام القبلي ، ففي مجتمع الأتراك الأصلي لا تقوم العلاقة على أساس الدم ، وإنما على الرغبة في السعي وراء الرزق ، ممثلاً في السلب والنهب ، فإذا توقف هذا الغرض بدأت سلطة الزعيم تتهاوى[1] .

٢ ـــ الميل الطبيعي للحرب والغزو ، واتخاذ أنسب الطرق والوسائل لتحقيق الغرض ، انطلاقاً من طبيعة الفروسية التي نشأوا عليها ، وهو الأمر الذي يفسر لنا انتصارات العثمانيين ، والطابع الحربي الذي تميزت به دولتهم .

٣ ـــ القدرة على الحكم ، والميل الطبيعي لممارسته ، وهذا يفسر لنا نجاح العثمانيين في حكم امبراطورية مترامية الأطراف ، متباينة الشعوب والثقافات ، مع أن جميع هذه الشعوب كانت أكثر من العثمانيين ثقافة .

٤ ـــ التحفظ الجامد ، كظاهرة واضحة في حياة الجماعات البدائية ، ويتمثل في الرضا عن الأوضاع الموجودة ، والتي اطمأنوا اليها ، والبطء الشديد في التغيير ، وهذا يفسر لنا جمود هذه الدولة ، ووقوفها عن مسايرة ركب التطور[2] .

تطورات الحالة السياسية في الشام :

لم يحدث تغيير في الولاة ولا القضاة ، فهم جميعاً من أصل رومي ، والقضاة

---

(١) الدولة العثمانية والمشرق العربي ص ٥٩

(٢) المصدر السابق ص ٥٩ ، ٦٠.

جميعاً أحناف المذهب، وبينما كان القضاة يعينون عادة لسنة واحدة كان الولاة يعينون لأكثر من سنة.

وقد ضعف الولاة في الشام، مما أدّى الى تدهور خطير في الأحوال العامة للبلاد، ويمكن إجمال أسباب هذا الضعف فيما يلي:

١ ــ ضعف السلطة المركزية إثر وفاة السلطان مراد الرابع (١٦٤٠)م مما أدّى إلى تسلط الانكشارية الذين كانوا يثورون لقتلاهم، حتى عينوا أمراء للحاج في الشام.

٢ ــ الاضطرابات التي ظهرت في أواخر القرن السادس عشر وأول القرن السابع عشر على أيدي المتمردين المحليين في شمال حلب، من الأقليات التي كانت تسكن منطقة الحدود بين سوريا والأناضول.

وقد ساعد على هذه الاضطرابات موقع حلب الجبلي، وضعف السلطة المركزية بسبب انشغالها في الحروب على الجبهة الصفوية والأوربية، وازدياد نفوذ الإنكشارية، وثورة العساكر في مصر والشام.

٣ ــ وبعد عام (١٦٤٠) انتقلت إمارة الحاج الى دمشق، وتعين ولاة الشام لهذا المنصب، منذ عام ١٧٠٨ م الموافق ١١٢٠ هـ. وقد نتج عن هذا أن تغيب ولاة الشام عن دمشق فترة طويلة، إذ كان الوالي يغادر دمشق في النصف الأول من شوال، ويعود في النصف الأول من صفر، وقد يتأخر إذا هدد البدو الحاج. وكان على الوالي إعداد القافلة، وتمويلها بالمال اللّازم.

النتائج السياسية للحكم العثماني:

كان للدولة العثمانية ــ شأنها شأن غيرها من الدول ــ آثار حسنة وآثار سيئة، ويمكن إجمال النتائج العامة للحكم العثماني فيما يلي:

١ ـــ انتقال الحكم من حاكم عربي إلى حاكم غير عربي ، والصراع الداخلي والظاهري الناشىء عن هذا التغيير.

٢ ـــ اللغة الرسمية ولغة الحكام لم تكن عربية ، بينما اللغة الأولى للشعب المحكوم هي العربية.

٣ ـــ استفاد العثمانيون من الفتح ، وأصبحوا يحكمون دمشق وبغداد والقاهرة وغيرها ، كما أصبحوا حماة الحرمين ، وحافظوا على الوجود الإسلامي لإمبراطوريتهم ، ففتحوا بلاد الغرب.

٤ ـــ انتقال الخلافة الى بلد غير عربي.

٥ ـــ انشغالهم في حروب أوربا وفارس أضعفهم في البلاد العربية.

٦ ـــ مع الفتح الأوربي قد بقيت البلاد العربية مركز الثقل الواضح في الامبراطورية العثمانية.

٧ ـــ تعرضت البلاد العربية لأخطار من الدول الأوربية ، والدولة الصفوية ، من الشرق ، ودفع الخطر الصفوي عن البلاد العربية بسبب ضعف المماليك آنذاك.

٨ ـــ تهديد البرتغاليين للسواحل العربية لتأمين مواصلاتهم.

٩ ـــ ابعاد الخطر الأوربي عن الأماكن المقدسة.

١٠ ـــ اعتماد الأتراك على الشريعة الإسلامية زاد من أهمية المفتي والقاضي ، وأرسى دعائم الإسلام.

١١ ـــ شيوع الخرافات والبدع التي أشاعها جهلة الصوفية مستغلين في ذلك سذاجة العامة ، وميلهم الفطري الى الغرائب.

الفصل الثاني

الحياة الاجتماعية

تمهيد :

لا يمكن تحديد الزمان الذي تظهر فيه آثار العدل أو آثار الظلم تحديداً دقيقاً ، بحيث لا تكون لهذه الآثار مقدمات طويلة آتت هذه الآثار على المدى الطويل ، وبحيث لا تكون هذه الآثار ممتدة الى ما بعد الفترة التي نريد الحديث عنها.

بل إن آثار العدل أو الظلم في عصر من العصور قد لا تنضج ثمارها إلا بعد ذلك العصر ، كما أن مظاهر التقدم أو الانهيار في عصر من العصور قد تكون ثمرة ناضجة لأعمال سابقة على ذلك العصر.

ومع ذلك فلا بد من ظهور بعض الظواهر السريعة للعمل الإنساني من نتائج أعماله فور القيام بها ، أي في محيط الزمان والمكان الذي جرت فيه هذه الأعمال ، تحقيقاً لقاعدة الجزاء العاجل والآجل في فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله.

ولبيان ذلك نرجع الى ما يسمى «بالمطوعة» ، لندرك أن تطور هذا المصطلح الى العكس مما وضع له قد حدث بعد قرون لا بعد شهور من ظهوره. فالحارث بن

أسد المحاسبي يحدثنا عن المطوعة وأنهم كانوا فرقاً من المحاربين الذين يجاهدون في سبيل الله ، ولا يأخذون شيئاً من الغنيمة .

ثم يتطاول الزمان ونرى ملامح هذه الفرقة فيما تحدثنا عنه المصادر حين سافر قانصوه الغوري لمواجهة الزحف العثماني على الشام « وسافر معه شيخ المشايخ المسمى « شيخ الحرافيش » وجنده وصنجقه وطبله ، وكان هو قدام طبل السلطان لما دخل دمشق كما جرت به العوائد القديمة عند خروج التجاريد أي الجيوش[1] .

وهكذا تحول المطوعة الى حرافيش . والحرافيش قد وصفهم ابن بطوطة بأنهم « طائفة كبيرة أهل صلابة وجاه ودعارة »[2] . وجاءت كلمة حرفوش في كلام الصفدي حين وصف أحد الصوفية فقال : « شيخ مسن فقير حرفوش مكشوف الرأس ، منفوش الشعر ، عليه دلق رقيق بالي الخرق ، قد جمعه من عدة رقاع[3] » .

ويستدل من شواهد أخرى كثيرة عند ابن إياس والمقريزي وابن تغري بردي أن كثيراً من هؤلاء الحرافيش ادعى التصوف ، وإنضموا الى فرقها المنتشرة ، طمعاً في أمن العيش[4] » .

بل إن هذا التطور يذكرنا بطائفة من الدراويش يسمون « القلندرية » وهم جماعة من الناس ينتمون الى « الدراويش الفرس » وكانوا يحلقون الرؤوس واللحى

---

(١) التبر المسبوك للسخاوي ص ١٠١٢ .

(٢) رحلة ابن بطوطة جـ ٢ ص ٢٤ .

(٣) شرح لامية العرب جـ ١ ص ١٠٦ .

(٤) بدائع الزهور جـ ٥ ص ٨٥ . وإغاثة الأمة للمقريزي ص ٣٥ والمستطرف للإبشيهي جـ ١ ص ١٤٨ ، ١٤٩ . ويذكر الأخير أن بعض اللصوص من الصعاليك والداعرين والعيارين أصبحوا من أهل الطريق من المتصوفة ، ويذكر نماذج منهم .

والشوارب والحواجب ، ويأكلون الحشيش ، ويلبسون الطراطير ، ويلبسون الدلق[1] » .

هنا تطور التصوف الى « القلندرية » ، وتطور المطوعة الى « الحرافيش » وكان هذا التطور في قرون متطاولة ، وما زال هذا المعنى الكبير في الأصل يتطور في المفهوم الشعبي إلى حد يمتهن فيه العقل ، وتحتقر الإنسانية جميعاً .

فإذا كنا نتحدث عن الحالة الاجتماعية في عصر الإمام النابلسي فإن هذه الحالة ليست وليدة عصره فحسب ، وإنما هي نتاج عصور سابقة مشابهة تماماً لعصره ، وفي الوقت نفسه جدت في عصره عوامل مشابهة للعوامل السابقة على عصره ، فزادت من حدة الظاهرة ، أو طورتها إلى ما هو أسوأ مما كانت عليه ، لاسيما وأن هناك تشابهاً يكاد يكون كاملاً بين سلوك المماليك وسلوك العثمانيين مع الشعوب المحكومة ، فيما عدا بعض الفروق الطفيفة التي تتصل بالعلم واللغة والثقافة العربية الإسلامية .

ظواهر الإثارة الشعبية :

مما تميز به عصر العثمانيين وعصر المماليك من قبله أنهم كانوا لا يقيمون للشعوب المحكومة وزناً إذا تعارضت مصالحهم مع رغباتهم وأطماعهم ، وقد رسم المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي صورة ناطقة لما كان عليه هؤلاء الأتراك مماليك كانوا أو عثمانيين ، في مصر كانوا أو في الشام فيقول :

« وانقضى هذا الشهر والحال على ما هو عليه من استمرار الحروب والمحاصرات بين الفريقين (المماليك والعثمانية) ، وانقطاع الطرق براً وبحراً ، وتسلط العربان واستغنامهم تفاشل الحكام ، وانفكاك الأحكام ، وجهل القائمين المتأمرين بطرق سياسة الإقليم ، ولا يعرفون من الأحكام إلا أخذ الدراهم بأي وجه كان ، وتمادي

(١) فوات الفوات لابن شاكر جـ ٢ ص ١١٢ .

قبائح العسكر بما لا تحيط به الأوراق ، ولا الدفاتر ، بحيث أنه لا يخلو يوم من زعجات وكرشات في غالب الجهات ، إما لأجل امرأة أو أمرد ، أو خطف شيء ، أو تنازع وطلب شر بأدنى سبب مع العامة والباعة ، أو مشاحنة مع السوقة والمتسببين ، بسبب إبدال دنانير ذهب ناقص بدراهم فضة كاملة من الصيارف ، وتعطل أسباب المعايش ، وعُلو الأسعار في كلّ شيء ، وقلة المجلوب ومنع السبل »[1] .

ولأن المصادر التي تتحدث عن متاعب الناس في الشام في هذا العصر قليلة وغير وافية فإننا نضيف صورة أخرى رسمها الجبرتي في حوادث عام ١١٩٨ هـ وكان عام مجاعة في مصر والشام قال :

« وصار بيت المال من جملة المناصب التي يتولاها شرار الناس بجملة من المال يقوم بدفعه في كل شهر ، ولا يعارض فيما يفعل في الجزئيات ، فحلّ بالناس ما لا يوصف من أنواع البلاء إلّا من تداركه الله برحمته ... وفسدت النيات ، وتغيرت القلوب ، ونفرت الطباع ، وكثر الحسد والحقد في الناس لبعضهم ، ويتتبع الشخص عورات أخيه ويدلي بها إلى الظالم ، حتى خرب الإقليم ، وانقطعت الطرق ، وعربدت أولاد الحرام ، وفقد الأمن ، ومنعت السبل إلّا بالخفارة ، وركوب الغرر ، وجلا الفلاحون من بلادهم إلى الشر والظلم ، وانتشروا في المدينة بنسائهم وأولادهم ، يصيحون من الجوع ، ويأكلون ما يتساقط من قشر البطيخ وغيره ، ولا يجد الزبال شيئاً يكنسه ، واشتد بهم الحال حتى أكلوا الميتات من الخيل والحمير والجمال ، فإذا خرج حمار ميت تزاحموا عليه وقطعوه وأخذوه ، ومنهم من يأكله نيئاً من شدة الجوع ، ومات الكثير من الفقراء بالجوع »[2] .

ومن قبل عصر النابلسي بقليل يروي المقريزي ساخراً في كتابه « إغاثة الأمة » حادثاً غريباً لا يمكن أن يصدقه عقل سليم ، وهذا الحادث وقع في دمشق كما

---

(١) عجائب الآثار جـ ٦ ص ١٥٧ .

(٢) عجائب الآثار جـ ٣ ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .

يزعمون ، وذلك أن المجاعة لما اشتدت بالناس قامت بقرة وسط الناس ، وتكلمت بلسان عربي فصيح قائلة : إن الله قد أوشك أن يرفع البلاء عن الناس فأبشروا. ثم خرت البقرة ميتة ، وكان القاضي حاضراً ، فأخذ خطه بهذه الواقعة ، وخطوط الشهود ، وأرسل بذلك الى قاضي مصر[1].

ونحن نرى أن هذه الواقعة تعبير صادق عن جمود الوعي الإنساني وتحجّره كظاهرة لأقصى درجات الذهول الناشيء من أقسى مظاهر الهول ، كما تجمد العين عن الدموع تماماً عند الحزن البشع. وحينما يتحجر الوعي الإنساني هكذا ، فإن الهلاوس تتناوشه من جميع جهاته ، ويعيش في عالم مخيف ومثير من الأشباح والأصوات ، لا يدركه غيره ، ولا يرى الا في دنياه ، فإذا ما تحولت هذه الظاهرة الفردية الى ظاهرة شعبية بحيث يرى أفراد الشعب ما يراه الآخرون ، ويصدق ما يصل إليه من هلاوس الآخرين ، فإن الخرافة حينئذ تشكل جزءاً رئيسياً من كيان هذه الأمة ومقوماتها ، وهو الحال الذي يعيش عليه السواد الأعظم من الوسط الشعبي النازل في جميع بلدان الإسلام ، منذ زمن بعيد.

ولم يكن الأتراك يتورعون عن التعاون مع اللصوص وقطاع الطرق والمفسدين في البلاد التي فتحوها ، ما دام هذا التعاون يصل بهم الى ما يريدون من المال ، أو من بسط النفوذ ، أو ضمان الاستقرار.

ويذكر ابن إياس في هذا الصدد أن رجلاً من رؤساء اللصوص كان يدعى عبد الدايم وكان عاصياً على السلطنة من أيام السلطان الغوري ، لم يدخل تحت طاعته ، ثم عصى ابن عثمان ، فلما أرسل اليه ملك الأمراء «خاير بك» خلع عليه قفطاناً جميلاً ، ونزل من القلعة في موكب حافل ، وقدامه رايات زعفران ، وكان عبد الدايم هذا من أكبر المفسدين في الشرقية ، فخرب غالب بلاد الشرقية ، وقطع الطريق على القوافل ، وقتل جماعة من المماليك السلطانية ، وكذلك الأمراء

(١) إغاثة الأمة ص ٤٥.

الجراكسة لما وقعت عليهم الكسرة في الريدانية ، فصار يأخذ ما عليهم من الثياب والسلاح والخيول »[1] .

وأمثال هذه الحالة التي ينقلب فيها اللص على سيده الحاكم ليست كثيرة ، وإنما الأكثر منها تلك الحالات التي يتم فيها الوفاق بين الأمراء العثمانيين وبين اللصوص وقطاع الطرق من أهل البلاد واقتسام المنهوبات بينهما ، وهذا هو الأمر الذي يؤكده الجبرتي حين يقول : «وكثر اللصوص وقطاع الطرق ، وأهل الفساد في سائر الجهات ، حتى صاروا يدخلون البلاد للنهب جهاراً ليلاً ونهاراً ، بلا مبالاة ، لانتماء رؤسائهم الى الأمراء »[2] .

ويبدو أن ظاهرة التعاون بين اللصوص والحكام كانت منذ عهد المماليك ، وسار عليها العثمانيون ، ولم يلق الاثنان بالاً لمشاعر المحكومين ، ويذكر المقريزي في هذا الصدد أن «كتبغا حين أنزل البدورة بالحسينية ، أنعم على طرغاي مقدمهم بإمرة طبلخانة ، وعلى اللصوص بإمرة عشرة ، وأعطى البقية تقادماً في الحلقة ، فشقّ ذلك على الناس »[3] .

ومما يدل على ميل الفريقين (المماليك والعثمانيين) للنهب والسلب ميلاً طبيعياً أن العثمانيين حينما دخلوا مصر نهب اللصوص بيوت أمراء المماليك ، ومساتير الناس ، وأعيان المباشرين ، وصار اللصوص على حد تعبير ابن إياس «يغمزون العثمانية على حواصل الخوندات والستات ، فينهبون ما فيها من القماش الفاخر ، فانفتحت للعثمانية كنوز الأرض ، من نهب القماش والسلاح والخيول والجواري والعبيد ، وغير ذلك من كل شيء جليل ، وظفروا بأشياء لم يظفروا بها قط في بلادهم ولا لأستاذهم

---

(١) بدائع الزهور ١١٢٠.

(٢) عجائب الآثار جـ ٣ ص ٢٨٠.

(٣) السلوك جـ ٢ ص ٣٠١. والخطط التوفيقية جـ ٢ ص ٢٢ ، ٢٣.

الكبير»[1] . وكان ابن عثمان قد خدع الناس حين نادى في الرعية : «أنه قد أغلق باب الظلم ، وفتح باب العدل ، وأن كل من عنده مملوك جركس ولا يغمز عليه وظهر عنده يشنق من غير معاودة[2] » .

ولا يذكر مؤرخو هذه الفترة أن لصوص البلاد الحقيقيين إنما هم المماليك ومن بعدهم العثمانية وولاتهم من الظلمة الكبار ، وقد ذكروا هذا الوصف في كثير من المواضع من تواريخهم[3] . وأن ثرواتهم قد جمعوها من نهب الناس .

ومن الطريف أن ابن إياس وغيره قد يصف أحدهم حين يترجم له بقوله : «وكان أميراً جليلاً مبجلاً معظماً في سعة من المال والسلاح والخيول والبغال والجمال والمماليك ، وهو الذي أنشأ جامع كذا ، لكنه كان عنده الطمع الزائد ، والظلم والعسف ، وكانت معاملته أنحس المعاملات ، يأكل أموال الناس بغير حق ، وإن وضع يده على وقف أو تركة أكلها عن آخرها ، وإن اشترى من أحد شيئاً أكل ثمنه عليه ، وإن استعمل صنايعياً أو سيباً قطع مصانعته في أجرته ، وكانت مساوئه أكثر من محاسنه ، وكان شديد القسوة ، كثير الجهل ، وقد اراح الله تعالى الناس من ظلمه ، فلما مات لم يثن عليه أحد بخير قط أبداً»[4] .

ثم يذكر من المفارقات المثيرة للناس الى أبعد الحدود «أن لصوص الحكم والمال شنقوا أو صلبوا نفراً من العوام سرق ثوباً يستتر به[5] » ، «أو خيار شنبر بما يساوي أربعة أنصاف من بعض الغيطان ، طعاماً لأولاده الجياع[6] » .

(١) بدائع الزهور ١٠٨١ .

(٢) المصدر السابق ١٠٧٧ .

(٣) انظر نماذج من هذا على سبيل المثال في بدائع الزهور ص ٧٦٩ ، ٧٩٦ ، ٩١٥ ، ٩٥١ ، ٩٩٢ ، ١٠١٦ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٧ .

(٤) بدائع الزهور ٩٦٦ .

(٥) المصدر السابق ٦٣٥ ، ١١٩٤ .

(٦) المصدر السابق ١١٣٩ . ومن الغريب ألا يقام على هذا السارق الحد الشرعي وهو قطع اليد ، بل يشنق . وكان مؤذناً ودخل بعض الغيطان وقطع بعض عيدان خيار الشنبر ، ولكن الكارثة أن الأمير كان يحتكر بيع خيار الشنبر ولهذا أمر بأن يشنق هذا الرجل .

والمتتبع لما كتب المقريزي، وابن تغري بردي، وابن إياس، والجبرتي يجد أنهم يرددون في تواريخهم تعليقاً على الأحداث هذا البيت من الشعر:

رعاة الشاة تحمي الذئب منها فكيف إذا الرُعاة هي الذئاب

وأحياناً يعلق ابن إياس على الأحداث بقوله: فكان كما قيل في المعنى:

كنت من كربتي أفر إليهم فهمو كربتي فأين المفر[1]

وكثيراً ما كان الأمراء يخرجون للقبض على المفسدين وقطاع الطريق، فإذا بهم يستغلون الموقف، ويتحولون الى قطاع طريق، ومثال ذلك حين «شرع مراد بك في السفر للقبض على «رسلان» و«النجار» قاطعي الطريق، فهربا منه، فأحضر «ابن حبيب» و«ابن حماد» و«ابن فودة»، وألزمهم بإحضارهما، فاعتذرا إليه، فأطلقهم على مال. ثم ذهب الى قرية ليطالب بهما، ولكنه نهب القرية، وسلب اموالها، وسبى نساءها وأولادها بحجة القبض على قطاع الطريق وتحقيق الأمن... وأما صناجقته الذين تركهم بمصر فتسلطوا على مصادرات الناس في أموالهم وخصوصاً حسين بك المعروف بشفت (يعني يهودي)»[2].

وبيت القصيد أن الناس لجأوا إلى الشيخ أحمد الدردير، وطلب الشيخ من الأمراء أن يردوا ما نهبوه، فطلبوا منه قائمة بالمنهوبات، وفي صباح اليوم التالي ذهب الشيخ بالقائمة وكلم الأمير، فردّ عليه قائلاً: «أنت تنهب، وأنا أنهب، ومراد بك ينهب كذلك» وانفض المجلس على ذلك.

هذه هي الصورة العامة للعسف والإرهاب الذي ساد البلاد التي كانت تقع تحت الحكم العثماني، ولكننا نختار صورة من الشام لعلها تكون مؤشراً لما كان يجري هناك، لندرك أن الحال واحد في البلدين.[3]

---

(١) بدائع الزهور ٦٤٠.

(٢) عجائب الآثار جـ ٣ ص ٣١٤— ٣١٦.

(٣) المصدر السابق جـ ٣ ص ٣١٤— ٣١٧.

صور من الشام

كانت الأرض الزراعية في الشام إما ملكاً للدولة (ميري)، أو أرضاً موقوفة لغرض ديني، كالإنفاق على مدرسة أو جامع (وقف). أما البساتين والكروم وأراضي البناء فهي ملكية خاصة.

و(الميري) بدوره ينقسم الى قسمين:

١ . أرض تابعة للسلطان شخصياً، وتسمى الأراضي (السلطانية).

٢ منح أعطيت لأفراد الأسرة الحاكمة، أو إقطاعات حربية.

أما الفلاح فكان يطلق عليه اسم (الرعية). وكان يزرع الأرض، ويرعى الماشية، نظير التزامات معينة لصاحب الأرض، وكان حق التصرف شبه وراثي، فطالما دفع الفلاح الضرائب فإن حق التصرف يؤول الى ابنه دون أن يدفع إتاوة، أما إذا لم يكن للفلاح ولد، فإن الأخ أو الأخت تدفع (حلواناً) يطلق عليه اسم (طابو)، ويقدر هذا الحلوان حسب علاقة الوارث بصاحب التصرف[1].

أما الضرائب التي كان يدفعها الفلاح فكانت:

١ ضرائب على الرعي، وهي تتناسب مع عدد الأغنام التي يملكها ويرعاها الفلاح.

(١) الدولة العثمانية والمشرق العربي ص ٦٣، ٦٤.

٢ ــ الضرائب التي تفرض على الزراعة ، وهي العشور ، وهي ضريبة نوعية يقدرها جامع الضرائب وقت الحصاد ، وهؤلاء الجامعون لهذه الضريبة كانوا ملتزمين في حالة الأملاك الأميرية ، أو متولين (نظار وقف) في حالة أراضي الأوقاف.

٣ ــ الرسوم ، وكانت متنوعة ، منها ما يعرض على حقول الكروم والفواكه والخضر ، ومنها رسوم الطاحونة ، والرسوم التي تفرض على منازل الفلاحين(١).

ومما كان يثقل كواهل الفلاحين أن الملتزم الموكل بجمع ضرائب الأرض السلطانية ، والمناطق الكبرى كان يدفعها الى السلطان مقدماً ، ثم لا يقوم بجمعها مباشرة ، ولكن يبيع حقه الى غيره ، وهذا الأخير يبيعه الى غيره أيضاً ، حتى يصل الحال في النهاية الى أقسام صغيرة في أيدي المسيحيين واليهود الذين كانوا يتعسفون مع الرعاة، لاسيما وأن الضريبة الأصلية تكون قد تضاعفت من آثار بيعها من شخص الى آخر ، أو على الأقل لا تكون على مقدارها الأصلي.

الإقطاع :

ونظام الإقطاع اقتبسه العثمانيون من الدولة البيزنطية . وقد كانوا يمنحون جنودهم الذين أبلوا بلاء حسناً في الحرب إقطاعات صغيرة يطلق عليها اسم «تمار». وعلى صاحب الإقطاع أن يقدم للدولة عدداً من الفرسان يتراوح بين اثنين وأربعة . فإذا أراد السلطان مكافأته أكثر أعطاه إقطاعاً أكبر يطلق عليه اسم «زعامت». وكان الإقطاعيون ينتظمون في الولايات على النحو التالي :

١ ــ أقلهم مرتبة الضباط (السوباشي) ومهمتهم حكم المدن الصغيرة مع بعض الإنكشارية.

٢ ــ ويليهم (آلاي بك) أي (أمير الاي) . ومهمتهم أن يكونوا على استعداد مع مايتراوح بين أربعمائة الى خمسمائة جندي للاستدعاء وقت الحاجة.

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤ ، ٦٥. وهذه الرسوم الأخيرة كانت تعرف في مصر باسم (العتبة) وقد ألغتها حكومة النحاس باشا في الثلاثينات.

٣ ــ (سنجق بك) والسناجقة يقومون بحكم المدن الهامة، ولهم سلطة على عدد من المدن الصغيرة[١].

وهؤلاء مع هيئة الملتزمين ونوابهم كانوا من أشد الأعباء ثقلاً على الفلاح، لا سيما إذا علمنا أن السلطان نفسه كان يتناول رسوماً معينة في مقابل تولية الوظائف، وبالتالي كان أصحاب هذه الوظائف يبالغون في القسوة على الناس ليستردوا ما دفعوه قبل تولية الوظيفة.

وهذا بالإضافة الى أن الوالي، بل والسلطان نفسه، كانوا أحياناً يحتكرون التجارة في أنواع معينة من البضائع التي يحتاجها السواد الأعظم من الناس، ويبالغون في أثمانها، كما سبق أن أوضحنا في تجارة «الحيار شنبر» وكما سنزيده إيضاحاً إن شاء الله تعالى.

الصراع بين الطبقات:

والصراع بين الفئات المختلفة داخل الشام كان له أخطر الآثار في سوء الأحوال الاجتماعية بالإضافة الى العوامل السابقة.

ومن أنواع هذا الصراع في حلب ودمشق: أن القوات العسكرية انقسمت الى قسمين في حلب، إذ كانت الإنكشارية في نزاع دائم مع القوات المحلية التي كانت تسمى «الأسياد» أو «الاشراف».

وفي دمشق كان النزاع بين الانكشارية السلطانية (القايقول) والانكشارية المحلية (اليردلية).

وحتى يتمكن الباشوات من المحافظة على النظام فقد كونوا جيشاً من الفرسان والمشاة. أما الفرسان فمن التركمان، والمشاة فمن الجزائر وتونس، ويطلق عليهم اسم «المغاربة».

(١) المصدر السابق ص ٦٦.

ولكن هذا الجيش الخاص هو الآخر أصبح عاملاً من عوامل الاضطراب، ووقع الفلاح تحت وطء صراع بين الانكشارية والأشراف، ثم صراع بين الجيش الخاص وجيش الانكشارية. وهذا بدوره أدى إلى تدهور الزراعة في حلب، الأمر الذي وصفه الرحالة الفرنسي (فولني) فقال: إن أكثر من ثلاثة آلاف ومائتي قرية في حلب كانت مسجلة في سجلات الضرائب، لم يبق منها سوى أربعمائة قرية في عام ١٧٨٥م أما القرى الباقية فقد هجرها أهلوها[١].

وشهدت دمشق نفس المصير، إذ وصل النزاع بين «القابقول» و«اليردلية» إلى حد خطير جداً، ولم يكن في استطاعة السلطان أن يتغاضى عن ذلك، إذ كانت دمشق نقطة التجمع للحاج، وكان السلطان يستمد نفوذه من مركزه كحامٍ للسنة، وللحاج، مما اضطر السلطان الى عزل عثمان باشا، وتولية اسماعيل باشا العظم[٢].

وكان هناك لون آخر من الصراع يضم كل المسلمين في المجتمع الشامي خاصة، والمجتمع الإسلامي الذي يقع تحت الحكم الإسلامي عامة، وذلك أن النبلاء كانوا يحاكمون أمام المحاكم الإسلامية على أيدي قضاة مسلمين، وكان هذا الوضع محل سخط أفراد هذه الهيئة، وانتهى هذا السخط في عهد السلطان بايزيد حين أنشأ محاكم خاصة لعبيده أفراد الهيئة الحاكمة، يمثل القضاة فيها بعض أعضائها، مما كان سبباً في تأكيد الخلاف بين الهيئة الإسلامية والهيئة الحاكمة.

وتذمر المسلمون جميعاً في المجتمع العثماني، فهم أحفاد أولئك الذين أراقوا دماءهم في سبيل الدين والدولة، ومع ذلك فقد كان محرماً عليهم دخول تلك الهيئة التي احتكرت مناصب الدولة والجيش والحكومة والبلاط، ورأوا أبناء المسيحيين يحصلون على هذه الوظائف، ولا يدفعون الضرائب، وكان هذا التفريق في المعاملة

---

(١) نقلاً عن المصدر السابق ص ١٥١.

(٢) المصدر السابق ص ١٥١، ١٥٢.

عاملاً رئيسياً من عوامل اشتعال الثورات ضد العثمانيين[1] ، ومن ثم كانت عاملاً من عوامل اضطراب المجتمع ، وحرمانه من الاستقرار والهدوء .

تطورات الموقف ونتائجه :

يئس السكان في الشام من صلاح أحوال الحكام الأتراك ، فاعتمدوا على أنفسهم في استخلاص حقوقهم ، والدفاع عن مصالحهم ، ودرء الظلم والاستبداد عن مجتمعهم .

وكانوا يستندون في عملهم هذا الى قوة النقابات والتكتلات الحرفية ، إذ كان لكل حرفة شيخ ، وكان لها تقاليدها الخاصة التي لا تحيد عنها ، وكذلك التكتلات التي تستمد قوتها من الأحياء ، وكان ولاء الناس لهذه التكتلات عظيماً جداً .

هذا بالإضافة الى أن السكان المحليين كانوا قد تسربوا الى صفوف الانكشارية في دمشق ، وانتقل زمام المبادرة في الدفاع المحلي الى السكان المحليين ، وبلغوا قدراً عظيماً من القوة حين عين السلطان الولاة من أصل محلي في مطلع القرن الثامن عشر ، ومن أسرة العظم . ولكن الدولة العلية لم تترك الأمر هكذا ، بل غيرت الولاة من أجل إضعافهم لصالحها ، وكان التعيين يتم شراء بالمال كما سبق أن ذكرنا .

ومن هنا أصبح الولاة غير أكفاء ، بالإضافة الى أنهم جدوا في تعويض ما دفعوه ثمناً لتعيينهم ، وكان هذا التعويض يتم بالتعدي على مال الشعب ومصادرته ، على الوجه الذي ذكرنا له نماذج في صدر هذا الفصل .

وحدثت بالتالي أزمات مالية عنيفة ، وحدث انخفاض في قيمة النقود ، والنتيجة الحتمية لهذه الأزمات أن تكثر الرشوة بين الموظفين ، ويظهر في المجتمع طبقة الداعرات والزناة ، ولهذا دهش الشيخ عبد الله السويدي الذي كان بدمشق من

(١) المصدر السابق ص ١٥٥ ، وتاريخ الشعوب الاسلامية جـ ٣ ص ١١٥ .

كثرة الخلاعة ، وجرأة الزناة والزواني في المدينة... وامتدت الأيدي بالعدوان على العلماء الذين حاولوا القضاء على هذا الطغيان ، كما حدث للسيد علي أفندي العجلاني نقيب الأشراف بدمشق ، والشيخ المرادي من كبار العلماء ، وإطلاق النار عليهما ، فاجتمع العلماء والأعيان ، وأصدروا فتوى بقتل نائب أسعد باشا الذي ناب عنه أثناء إمرته للحاج ، ولكن أبا طوق حاكم دمشق استمر في ظلمه ، معتمداً على السلطان والصدر الأعظم في استانبول ، واعتقل أبو طوق عدداً من الناس حاولوا منعه من الظلم ، من بينهم بعض أفراد الطريقة الشيبانية الصوفية ، مما أثار حفيظة الناس ضدهم ، إذ كان للصوفية في ذلك العصر المكانة العليا في قلوب الناس ، رغم ما ثار في أجوائها من خرافات.

ولم يتمكن القاضي الرومي من عمل أي شيء لإيقاف أبي طوق ، وذهب المفتي الحنفي محمد خليل البكري وقاد الناس في ثورة ضد أبي طوق ، وبعد أن قتل عدد من أعوان السلطان عزله السلطان ، وعين مكانه اسماعيل باشا العظم ، وكان هذا سبباً في ثورة الفقراء.

ثورة الفقراء والكادحين :

قام الفقراء بثورة بسبب غلاء الأسعار ، ونهب الجند لما يملكون من متاع وماشية ، وهاجموا المخابز والمحكمة والمحتسب ، ولهذا خفض سليمان باشا الأسعار ، ورفع كثيراً من المظالم التي فرضت على أصحاب الحرف والصنائع والحارات ، وأحسن الى الفقراء ، وتودد الى العلماء.

ولكن الاقتصاد كان قد انهار في دمشق ، وانخفضت قيمة النقد إثر ثورات العساكر ، إلى جانب الطاعون وغلاء الحبوب ، وكل ذلك أدّى الى غلاء الخبز ، ولم تفلح الجهود في استيراده من مصر وقبرص ، إذ سرعان ما ترتفع أسعاره حين يحتكره التجار[1] .

---

(١) الوضع الاقتصادي في دمشق لشرف الدين موسى ص ٣٣٥.

صورة مفزعة :

ولكي تكون الصورة التي عاش في إطارها عبد الغني النابلسي متكاملة فلا بد من أن نضع فيها ظلال شخصية أثرت تأثيراً مباشراً في بلاد الشام ، هي شخصية أحمد باشا الجزار ، وما أشاعه في ربوع الشام من الفزع والإرهاب الذي لا يكاد يتصوره العقل .

والجزار بدأ حياته في منتصف القرن الثامن عشر في قرية من قرى « البوسنة » . وكان شرس الأخلاق ، سيء السلوك ، اغتصب امرأة أخيه ، ثم فر هارباً من أهله ، حتى وصل الى الأستانة ، ثم هجر الأستانة ، إلى ان باع نفسه لنخاس يهودي ، فتوجه به النخاس مع العبيد الى سوق الرقيق بالقاهرة ، وانتهى أمره الى خدمة « علي بك الكبير » ، وظهرت موهبته الإجرامية في القتل والصلب ، وأحس بغضب سيده عليه ، ففر متخفياً بلباس جارية من جواريه الى الأستانة ، ولم يفلح هناك في إيجاد عمل له ، فعاد الى سورية ، وعمل في خدمة الأمير يوسف الشهابي ، ثم قلب لسيده ظهر المجن ، واصطنع الإرهاب ، وقبض على اثنين من أعوان الأمير ، وقطع رأسيهما ، ثم أجلس الجثتين على خازوق ، ونصبهما على الأسوار ، ولما شرع في بناء سور لميناء بيروت دفن عشرين رجلاً أحياء ضمن الجدار ، وأخرج سواعدهم من بين الأحجار .

وفي الوقت نفسه بدأ يغدق على جنوده ، ويشجعهم على العبث والفحش ، إذ أن معظمهم كان من الأشقياء والمجرمين . وانتهى به الحال إلى أن خضعت له سوريا بأسرها ، وكان على أمرائها أن يرضوه بالمال ليبقيهم مما اضطرهم الى ظلم رعاياهم ، وإثقال كواهلهم بالضرائب ، ليتمكنوا من جمع ما وعدوا به الجزار الذي كان يبقي عنده أبناءهم ومديري ماليتهم رهائن لديه في عكا ، حتى إذا تقاعسوا عن إرسال الأموال المطلوبة أعدم الرهائن .

وكانت له تصرفات جنونية . فقد طلب من الأمير بشير الشهابي والأمير يوسف الشهابي أن يرسل كل منهما ستمائة كيس من المال ، فزاد الأمير بشير عما طلب منه ،

فكافأه الجزار بوضع الأمير يوسف وخازنه الشيخ غندور في سجن «حبس الدم» ثم أعدمهما.

ثم احتكر التجارة لنفسه، واحتكر القطن أولاً، ثم الحبوب، وكانت النتيجة ارتفاع حاد في الأسعار.

وقد شملت مظالمه قطع الرؤوس، والشنق، والقتل الفردي والجماعي بالخناجر والفؤوس والسيوف، واستعمال الخازوق، وقد روى شاهد عيان أنه رأى أربعين رجلاً يقفون صفاً واحداً ليجلسوا على الخازوق واحداً بعد الآخر، كما كان يضع الأحياء ضمن الأسوار، ويجدع الأنوف، ويخلع العيون وقد شوهدت كثير من الهياكل العظمية تتساقط من الأسوار حين تتساقط بعض حجارتها.

وعاد من الحج مرة فاكتشف خيانة إحدى جواريه، فأحرق ثلاثين جارية أخرى، وقطع ثدي الخائنة، وبقر بطنها. وأمر أحد الحلاقين مرة بقلع عين أحد الناس، فارتجفت يد الحلاق، فقام الجزار ووضع أصبعه في عين المحكوم عليه مقتلعاً عينه، وملقياً بها في وجه الحلاق، ليعلمه كيف يجيد حرفته.

دنيا الصوفية:

سنترك بحث كلمة «صوفي» وبحث أصل التصوف إلى موضعه من حياة عبد الغني النابلسي.. أما ما يهمنا الآن فهو التطور الصوفي الذي حدث في العصر العثماني، وكيف أثر على المجتمع في الشام كما أثر على المجتمعات الأخرى.

والتصوف أخلاق وسلوك وتربية نفسية، وبعث لنوع من الوعي فيما وراء الطبيعة، وليس شأنه شأن العلوم النظرية الأخرى كالفقه والتفسير والفلسفة، بل إنه يزيد على كل ذلك عنصراً هو عنصر «الصحبة»، فالصحبة ضرورية لبناء الوعي الصوفي في المريد من جهة، ومن جهة أخرى فإن التربية في التصوف تربية فردية الى

جانب التربية الجماعية ، أي إن لكل فرد اتجاهاً وميلاً يكون توجيهه على أساسه على يد الشيخ الخبير المجرب العارف بالطريق وآفاته ، والنفوس وأدوائها وعقباتها(١) .

كما أن التصوف لا يخضع في درسه والترقي في درجاته الى شروط خارجة عن نطاق إجازة الشيخ للمريد بالنجاح في مرحلة لينقله الى مرحلة أخرى كما لا يحتاج الى درس من العلوم الشرعية سوى ما تصح به العبادة ، وهو قدر متاح للأكثرين من الناس ، ومن هنا كان رواد التصوف أكثر من رواد العلوم الشرعية والعقلية الأخرى ، نظراً للأسباب التي ذكرناها ، وللحرية المتاحة لطلابه في الزمان والمكان ، إلّا إذا خضع الطالب لإجراءات مشددة تبعاً للعقبة النفسية التي يجتازها .

وليس صحيحاً ما يذكره « بروكلمان » من أن نظام الدرجات السرية المتصاعدة كان مصطنعاً بنجاح في الطرق الصوفية ، كما كان سبباً في إقبال الناس عليها(٢) .

وذلك لأن السرية التي يتحدث عنها « بروكلمان » إنما هي في مذاهب « الباطنية » الذي ظنها هو من « الصوفية » . والحقيقة أنه لا سرية ولا درجات متصاعدة في السرية بالمعنى المفهوم للجماعات السرية يمكن أن نلمحها في التعاليم الصوفية ... وإنما السبب في إقبال الناس على التصوف هو كما قلنا : سهولة الوصول الى مصادره وحلقاته من جهة ، ومن جهة أخرى كانت الكرامات والخوارق وقضاء الحاجات ووجود الطعام بصفة دائمة في المراكز الصوفية كلها عوامل جذب لمختلف الطبقات إلى عالم التصوف والصوفية .

ولكن طبقة العامة من الدهماء ومن تطورت أحوالهم من مطوعة الجند إلى الحرافيش كما أوضحنا كانوا كثرة واضحة في زوايا الصوفية وخوانقهم(٣) ، وهو الأمر الذي نشهده بوضوح في مجتمعات الصوفية المعاصرة حيث تعج بالجهلة

(١) الصحبة للسيد مصطفى البكري الصديقي ص ٦٦ ومدارج السالكين للبناني ص ١٤٣ .
(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية جـ ٣ ص ١٠٥ .
(٣) ولعل هذا هو سبب إطلاق لفظ «الفقراء» على الصوفية بوجه عام .

والدهماء والمشبوهين الى جانب الأسوياء من طلاب الكمال والمعرفة في وحدة أخوية قل أن نجد لها نظيراً في أنظمة أخرى.

ومع ذلك فقد كان هؤلاء الجهلة من الدهماء عاملاً رئيسياً من عوامل شيوع الخرافة والتدني العقلي المهين، الأمر الذي ساعد عليه جهل الكثير من المشايخ، وتشجيعهم لما ينسب اليهم من كرامات لا تمتّ الى الحقيقة بسبب، حتى نسب الى تارك الصلاة أنه يخترق الهواء الى الكعبة ليؤدي الصلاة ثم يعود، وإلى مرتكب الفحشاء أن صورة أخرى مطابقة للأصل من شخصه هي التي ارتكبت ما ظهر من الفحشاء، أو أن هذا الشيخ أو ذاك قد أوتي فضلاً هو أن من زنى بها من الفاجرات تابت على الفور، أي إنه يقاوم الجريمة بالجريمة، أو أن الخمر تنقلب في يده الى شراب حلال، أو أن فلاناً من الشيوخ كان يأكل في الوجبة الواحدة ما يكفي خمسين رجلاً من الطعام، إلى آخر تلك الخرافات التي تلقاها العامة بالقبول، واستعبدوا لمن نسبت اليه [1].

ويضاف الى ذلك تطور ما شرعه الشيوخ الكبار من الأدب في حضرة الذكر وفي حضور الشيخ، إلى نوع من الدكتارية العقلية، وفرض الخطأ، حيث قرر المتأخرون من جهلة الشيوخ أن على المريد ألا يعترض على شيخه ولو رآه يخالف الشريعة، فإنّ له حالاً مع ربه لا يعلمه إلّا الله، وإن كان عليه ألّا يقتدي به في هذه الحالة فقط [2]، ثم ينشدون:

ولا تقتدي بالذي زالت شريعته عنه ولو جاء بالأنبا عن الله

وخلطوا بين الشريعة والحقيقة، وفصلوا بينهما، وأجازوا أن يعيش الإنسان في عالم الحقيقة، ويعنون به عالم الإباحة، وإسقاط الشرائع [3].

---

(١) يمكن اعتبار ما نسب الى الإمام الشعراني في طبقاته من ولاية أهل اللواطة، ومن له علاقة جنسية بالحمير وغيرهم دليلاً على شيوع هذا الفكر الصوفي المنحرف وإن كان صدوره عن الشعراني أمراً بعيداً لا يتفق مع الغرض الذي حدده لتأليف الطبقات.

(٢) سراج المريدين ص ٧٦، وشور الهدية ص ١١٦.

(٣) رد النابلسي على هؤلاء في رسالة له باسم (الشريعة والحقيقة) سنعرض لها في موضع إن شاء الله.

وبلغ الانحراف مداه حينما اتخذت الأضرحة قبلة للعوام يتمسحون بها ، ويرجون عندها قضاء الحاجات ، ويذبحون لها ، ويقيمون عندها ، وينادون أهلها بما يجب أن ينادى الله سبحانه وتعالى.

شاع ذلك كله في العصر العثماني متطوراً عما بذر بذوره الفاطميون ، وتسرب الى عقول المثقفين وطلاب العلم في بعض الأحيان ، ولكن صيحات الشيوخ العلماء لم تكن تصل إلى قلوب هؤلاء العامة ، إذ كان تيار الخرافة جارفاً ، وسلطانها على أهلها عنيفاً ، وهو الأمر الذي حط من قدر العقل في هذا المجتمع ، وأخضع الناس لسلطان الشعوذة والخرافة والأوهام ، وتأليه الأفراد ، واصطناع الغرائب من اللباس والهيئات حتى تتناسب مع الغرائب والخوارق التي سيطرت وأوقفت سير التقدم ، وملكات الابتكار.

ومن الغريب أن المصادر كانت تروي هذه الغرائب المستحيلة وهي تحمل في طياتها دلائل كذبها ، فقد جاء في ترجمة الشيخ أحمد بن علي اليمني أنه خرج هو وجماعته إلى أحد متنزهات حماة ، واستمر بهم النشاط الى أن قرب وقت الغروب ، فخافوا تسكير باب المدينة ، فذكروا ذلك للشيخ ، فدعا الله أن يوقف لهم الشمس حتى يدخلوا المدينة ، فوقفت الشمس مقدار ساعة إلى أن دخلوها[1].

مثل هذه الخرافة كانت تحدث رد فعل هائل بالنسبة لهذا الشيخ الذي أوقف الله له غروب الشمس ، ولكن العقل المتحجر سمح لكاتب الترجمة أن يثبت هذه الواقعة دون تعليق. ولو أنه فكّر لعلم أن الله لا يصنع معجزة على هذه الصورة الخطيرة من أجل مجموعة خرجت للتنزه ، ونشطت في غير جهاد كما يروى أنه حدث مثل ذلك ليوشع بن نون وهو في حرب دينية مقدسة. أما أن يؤخر الله الشمس لسبب يخرج عن دينه فهذا هو المستحيل المخالف للحكمة الإلهية.

* * *

(١) خلاصة الأثر جـ ٣ ص ٣٢٣.

ومع كل هذا الدخان الخانق الذي طبق أرجاء البلاد في هذه الفترة من الزمان ، فإن البلاد لم تخل من الخير ، فقد ظهر بعض العلماء في الشام على غرار الشيخ الدردير ، والشيخ عبد الله الشرقاوي ، والشيخ سليمان المنصوري ، قاموا بردع الأمراء والحكام عن الظلم ، ودافعوا عن حقوق الشعب ومصالحه.

وتروي المصادر أن سنان باشا أراد أن يقتطع جزءاً من معلوم الجامع الأموي ، فدخل الشيخ محمد العيثاوي الدمشقي على الباشا ليتكلم معه ، فوجده ينظر في الدفتر ، فجذبه من طوقه وقال له : لا تلتفت الى ما كتبه هذا الظالم — وكان حاضراً في المجلس — وانظر إلى عباد الله بنور الله. فعمل بما أراد[1] .

كما ظهرت جماعة تنادي بحرب البدع ، وتهاجم الدراويش ومدعي الولاية ، وتتعقب الخرافات التي شاعت في المجتمع ، وتنادي كذلك بهدم الأضرحة ، وعدم التوسل بها ، ولا الاعتقاد في الكرامات ؛ مما يمكن أن نعتبره بحق بداية لنهضة اجتماعية جديدة[2] .

---

(١) خلاصة الأثر جـ ٤ ص ٢٠٢ ، ٢٠٣.

(٢) إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء جـ ٢ ص ٣٢٢.

الفصل الثالث

الحياة العلمية والثقافية

عصر الانحطاط :

قلنا إن العصور لا تحد تحديداً قاطعاً في الازدهار والتدهور ، بحيث يمكن القول بأن عام كذا كان آخر عام من أعوام الازدهار ، وعام كذا كان بداية أعوام التدهور ، بل إن الزمان يتداخل في هذه الظاهرة تداخلاً يجعل من المد والجزر عملاً يحتاج الى وقت طويل .

وعلى ضوء هذه الفكرة يمكن أن نفرق بين عصرين هما العصر المملوكي والعصر العثماني التركي .

فالعصر المملوكي ينتهي شكلياً في عام ١٥١٥ م ويبدأ العصر العثماني بداية شكلية في عام ١٥١٦ م ، ولكن العصر العثماني يحمل الملامح المملوكية ، كما أن العصر المملوكي يحمل ملامح الأيوبيين ومن قبلهم .

من هنا يمكن أن نتحدث عن الازدهار وعن التدهور نفس الحديث التقليدي ، ثم نعقب بما نراه على أساس تداخل وامتداد العصور ، وظهور الآثار بعد مئات السنين ، وامتداد الازدهار في عصور الضعف إذا كانت عصور الضعف هذه تالية لها ، وتعليل الضعف بعلة أخرى غير ما تعارف عليه التقليديون .

* * *

فالدكتور جمال الدين الشيال يقول : إن العصر كان عصر ركود لسبب أن العاصمة كانت القسطنطينية ، ولغة الدولة هي اللغة التركية ، وبسبب تهجير السلطان سليم للعلماء والصناع ، وأصبحت القسطنطينية بعد انتقال الخلافة الإسلامية اليها مركز الثقل ، ومحور الارتكاز في العالم الإسلامي ، ولعل هذا يفسر ركود الحركة العلمية في مصر والشام طيلة القرون الثلاثة التي خضعا فيها للحكم العثماني ، فقد أصبحت القسطنطينية هي مركز النشاط العلمي في الدولة ، فهي مركز السلطان والخليفة ، وهي عاصمة الدولة الإسلامية التركية اللسان ، وكان من البديهي إذن أن تنشط حركة التأليف باللغة التركية بين علماء الأتراك ، وأن يتوقف التأليف باللغة العربية .

ويضاف إلى هذا أن السلطان سليم حمل معه ما كانت تزهو به مكتبات القاهرة من نوادر الكتب[1] .

ويقول : إن العزلة التي فرضت على العرب بانقطاعهم عن العالم الخارجي ، والقلاقل الداخلية ، لتوزع السلطة ، والحروب الخارجية مع روديسيا والنمسا ، كل هذا عمل على ركود الحركة العلمية .

إلا أن فساد الحكم جعل الشعب يلجأ للعلماء الذين كانوا يعملون على حل مشكلات الشعب ، وبذلك أصبح للعلماء زعامة تقليدية تعتمد على روح الإسلام والشريعة ، وكان لعلماء الأزهر الصدارة في مصر ، أما في الشام فقد كان التعليم أقل مركزية ، فإلى جانب حلب ودمشق كانت توجد مدارس في بيت المقدس ونابلس ، إلى جانب المساجد الجامعة في دمشق وحلب ، والتي كانت تعتبر مراكز كبرى للدراسات الدينية ، وكان يوجد في المدينتين عدد من المدارس والمساجد التعليمية بعضها متصل بالمسجد الجامع ، وبعضها منفصل عنه[2] .

---

(١) الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الأوسط ص ٧.

(٢) المصدر السابق ص ٨.

ثم يقول : إن الناس كانوا يرحلون في طلب العلم في مصر والشام ومكة والمدينة ، وكانت الدراسة تعنى بالعلوم اللغوية والفقه وعلوم الشريعة والحساب والمنطق.

وكان الجمود طابع هذه الدراسة ، بحيث أصبح المدرسون يرددون ما قاله السابقون ، ويدرسون المتون والكتب القديمة ، دون أن يؤلفوا أو يكتبوا جديداً ، فانعدم الابتكار ، وأثر هذا في الطلاب ، فأصبحوا يعيدون ما يسمعون ، ويعنون بالمسائل الشكلية التافهة ، ويعتمدون على الاستذكار والحفظ عن ظهر قلب ، دون الفهم والوعي السليم[1] .

أما جورجي زيدان فيقول : لقد تنازع الشرق الإسلامي ثلاث أمم (يعني بعد سقوط الدولة العباسية) : الفرس ، والمغول ، والأتراك.

فالفرس استولوا على أواسط العالم الإسلامي ، يعني إيران وخراسان بين نهري جيحون ودجلة ، تحت راية الدولة الصفوية ، وهم فرس ، وإن ادعوا النسب القرشي.

وامتد سلطان المغول شرقاً من أفغانستان الى أقصى الهند.

أما الأتراك وهم العثمانيون فنشروا أعلامهم وراء آسيا الصغرى على مصر والشام والعراق وتونس والجزائر.

فالعثمانيون أتراك خلفوا المماليك في مصر والشام ، وهم أتراك أو جراكسة ، وكلاهما سنيون ، لكن العالم العربي كان أعز جانباً أيام المماليك ، والآداب العربية كانت أرسخ قدماً للأسباب الآتية :

١ ـــ أن السلاطين المماليك كانت عاصمتهم مصر ، وهي قلب العالم العربي.

٢ ـــ أن المماليك جعلوا اللغة العربية لغة الحكومة ، وكانوا ينصرون العلماء ، ويستقدمون القراء والمحدثين من الأطراف ، أما العثمانيون فكانوا يقربون العلماء أحياناً ، لكنهم احتفظوا بلسانهم التركي للمخاطبات والمخابرات.

---

(١) المصدر السابق ص ٩ ، ١٠.

٣ — بعد العاصمة (الاستانة) وضعف وسائل النقل، أخاف السلاطين العثمانيين على ولاياتهم العربية، فجعلوا أساس الإدارة التفريق بين رجال الحكومة، بحيث لا يتفقون على الاستقلال، فكان فساد الإدارة، وزيادة المظالم، وأصبح هم الحكام سلب الأموال، والتنازع في الرعية، بالإضافة إلى الضرائب الفادحة، والسخرة الدائمة، والإهانة التي يتعرض لها الشعب.

* * *

تمكن الذل من النفوس في العصر العثماني، وفسدت ملكة اللسان، وجمدت القرائح، فلم ينبغ شاعر يستحق الذكر خارج البقعة العربية، ومع ذلك بقيت العربية لغة الدين في العالم الاسلامي.

أما الآداب فقد أصبحت في أحط أدوارها، وندر نبوغ المفكرين، واقتصر المؤلفون على شرح الكتب شروحاً لفظية تعج بالجدل العقيم، وبعضهم جعل للشرح حاشية، وثالث جعل للحاشية تقريراً، ولهذا اشتهر هذا العصر بعصر الحواشي والشروح، كما كان عصر المغول عصر الموسوعات والمجاميع، وشاع التصوف، وتعددت طرقه، وكثر التأليف بلا نظام مثل كتاب (الكشكول لبهاء الدين العاملي)، وانحط أسلوب التأليف كما هو ظاهر في قصص بني هلال.

* * *

وسوء الإدارة أفسد على الناس نياتهم، فتشوشت أفكارهم، وانصرفوا الى ما يشغلهم عن تلك المظالم من المخدرات والمسكرات، وشاع استخدام الأفيون والحشيش، وتوالت الأوبئة، لاسيما الطاعون، الذي كان يجترف احياء بكاملها، وازداد اعتقاد الناس في الخرافات والسحر، وقصدوا المشعوذين لحل مشكلاتهم، كما قصدوا الأضرحة لهذا السبب، ولهذا كثر مؤلفو السحر ومدعوه، وشاعت قلة الحياء، وزاد الكتّاب جرأةً على التعابير البذيئة، حتى في كتب التاريخ، كما فعل الإسحاقي في كتابه (أخبار الأول) وظهرت كتب فاحشة مثل كتاب رجوع الشيخ

الى صباه ، وكثر السفه في المجون ، وصار للإحماض (اللواط) باب خاص في كتب الأدب[1] .

* * *

ومع ذلك فقد ظهر بعض العلماء المؤلفين الذين يعتبرون امتداداً للعصر السابق وهو عصر الموسوعات ، ومنهم :

١ — شمس الدين ، أبو عبدالله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الدمشقي الصالحي الشامي ، رحل من الشام الى مصر ، وأقام بالبرقوقية ، وألف كتاب (سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد)وهو كتاب كبير في السيرة بدأ في طبعه المجلس الأعلى للعلوم الإسلامية .

٢ — ابن طولون الصالحي ، ولد في الصالحية قرب دمشق ، وتعلم في القاهرة ، وألف في علوم كثيرة .

٣ — الحسن البوريني الدمشقي الصفوري توفي عام ١٠٢٠ هـ ترجم الأعيان من أبناء الزمان في كتاب يشتمل على مائتي ترجمة وخمس ، وشرح ديوان ابن الفارض وهو مطبوع بمصر مع شرح عبد الغني النابلسي .

٤ — نور الدين الحلبي بن برهان الدين علي بن ابرهيم بن أحمد بن علي بن عمر الحلبي درس في الصلاحية وله كتاب (إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون) المعروف بالسيرة الحلبية . والنصيحة العلوية في الطريقة الأحمدية ، وهو في طريقة أحمد البدوي .

٥ — أبو المكارم محمد بن محمد نجم الدين الغزي العامري الدمشقي ، له (الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة) .

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية جـ ٣ ص ٢٧١ — ٢٧٣ .

٦ ـــ محمد الأمين بن فضل الله بن محب الله بن محب الدين المحبي الشامي، وله (خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر).

٧ ـــ أبو الفضل محمد خليل المرادي النقشبندي الدمشقي، وله (مسلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر).

٨ ـــ أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد المقري صاحب (نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب).

* * *

ويقول بروكلمان عن الحياة الثقافية عند العثمانيين: كانت الحياة العلمية عند العثمانيين خلواً أو تكاد من الأصالة والإبداع، فهي تتخذ سبيلها في مجاري التقليد. وذلك أن العلم لم يكن يعني عند المسلم اكتساب معرفة جديدة، بل التمكن إلى أقصى حد من المادة التي أنتجتها الأجيال السالفة، وكان أعظم القدر يخلع على المتفقه في الشرع الإسلامي الذي لم يكن ينفصل عن القانون المدني... وكان وضع الكتب الدينية والعربية سبباً في اصطناع العثمانيين لهذه اللغة.

والواقع أن فضيلة العلماء كانت في الذاكرة الجامعة، والتطبيق الصبور[1].

أما حياة الجمهور الدينية فكانت تخضع لتأثير الطرق الصوفية (الدراويش) المنتشرة انتشاراً واسعاً في آسيا الصغرى وفي بلاد الروم، كالنقشبندية والمولوية، والبكتاشية، بأكثر مما خضعت لرجال الدين الرسميين.

والواقع أن نظام الدرجات السرية المتصاعدة في المذاهب السرية كان مصطنعاً أبداً بنجاح كبير في الطرق الصوفية[2].

أما الخرافات فكانت مطية يستغلها المشعوذون لمآربهم الشخصية، ولكن لا بد

---

(١) تاريخ الشعوب الإسلامية جـ ٣ ص ١٠٥.

(٢) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٠٤.

من الاعتراف بما كان للصوفية من أثر في تهذيب العامة ، وتلطيف مظاهر الهمجية التي سادت حياتها[1] .

أما نظام التعليم العثماني فإن التعليم عندهم كان في المساجد ، وفي مدارس بجوار المساجد ، ويتلو ذلك طبقة أعلا ، تتألف من المعيدين والمعلمين ، ليختاروا التدريس أو القضاء أو العمل الديني كإمامة المساجد والخطابة والوعظ .

وإذا رغب أحدهم في الالتحاق بالصفوف العليا درس سبع سنين أخرى ، ثم يؤدّي الامتحان امام المفتي[2] .

ويوضح الدكتور محمد أنيس نظام التعليم العثماني بأكثر مما وضحه بروكلمان فيقول : إن المدارس كانت على ثلاثة أنواع : أولية ، ومتوسطة وعالية . فالأولية يدرس الطالب فيها القراءة والكتابة والقرآن بالعربية . والمتوسطة يدرس فيها المنطق وما وراء الطبيعة والهندسة والعالية يتعمق فيها في علوم الشريعة .

ومن تخرج من المدارس المتوسطة يعمل في التدريس والوعظ والخطابة ، وبعد ذلك تبدأ الدراسات العليا ، حيث يدرس الطالب سبع سنين ، ومن المتخرجين يكون القضاة[3] .

رأي في أسباب التدهور :

والذي نراه أن الأسباب التقليدية التي يذكرها الكاتبون لتدهور الحياة الثقافية والعلمية في عصر العثمانيين إنما هي الأسباب المباشرة ، أي إنها اسباب تعني وصف الحالة التي كان عليها العلماء والأدباء والشعراء في هذا العصر ، ولا تعني بأي حال جذور العلة واسبابها البعيدة التي لا بد أن تكون ، فليس في الوجود مرض مفاجىء

(١) المصدر السابق جـ ٣ ص ١٠٥ .
(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية جـ ٣ ص ١٣٦ .
(٣) الدولة العثمانية والمشرق العربي ص ٩٩ .

دون أن تكون له أسباب بعيدة عملت على تهيئة المناخ لظهوره ، فلما تهيأ هذا المناخ ظهر بسبب مباشر ما كان يستعد للظهور منذ زمان طويل من المرض.

ومن خطل الرأي أن يقال : إن سبب المرض هو السبب المباشر ، كما أن من خطله أيضاً أن يهمل السبب المباشر ، ولكن الأهمية القصوى إنما تكمن في الأسباب البعيدة لا في الأسباب المباشرة ، تلك هي الأسباب التي توقف المجتمع الإسلامي على علته الحقيقية ، وتدفعه الى علاجها على أساس صحيح.

أما أن نردد الاسباب التقليدية التي ما زلنا نرددها منذ زمن بعيد ، فإننا حينئذ نعالج أدواءنا بالمسكنات ، ونغش أنفسنا حين نريد الإصلاح ، لأن المصلح نفسه قد يكون فاقداً للأهلية بسبب جذور المرض المجهول ، أو المعلوم والمنكور في آن واحد.

أقول هذا لأننا ما زلنا نعيش في خطأ من أسباب الانتكاس وأسباب الازدهار الحضاري على السواء ، وقد نشأ هذا الخطأ من التقاليد المدرسية التي درجت على تصنيف أسباب ازدهار الحضارة واسباب انتكاسها على صورة منافية للأصول الإسلامية الحقيقية التي بدأت منها حضارتنا ، فأصبحت الأصول الحقيقية هذه نصوصاً مقدسة محفوظة ، والأصول المدروسة التي نلقنها أبناءنا سطحية ظاهرية ، لا أثر فيها لعمق ، ولا روح فيها تمدها بالحياة ، ومن ثم فما زلنا ولن نزال إذا ما دام الحال نشكو من عدم فاعلية المناهج ، وننادي بالإصلاح ، ليقوم بالإصلاح من لا يعرف الحقيقة ، فلا يلبث أن يضيف «رتوشا» إلى ما هو موجود ، ثم يكون الفشل ، والنداء بالإصلاح ، وهذا هو الحاصل والواقع الذي نشهده جميعاً لا ينكره اثنان يحدوهما الإخلاص.

وإذا رجعنا إلى صدر الدولة الاسلامية شهدنا ثمار التعاليم الإسلامية والنظام الإسلامي لا في الدين فحسب ، بل وفي الابتكار الجديد الخالص في غير علوم الدين.

فالخليل بن أحمد الفراهيدي ابتكر علم العروض والقوافي ، وعلى أساسه كان ابتكار الموسيقى ، كما ابتكر علم المعاجم اللغوية ، وكانت هناك ابتكارات أخرى في وضع وصياغة علوم النحو والصرف والبلاغة ، تلك العلوم التي لم تكن موجودة بأصولها ولا قواعدها قبل أن تجمع على أيدي علماء الإسلام.

وظهر ابتكار آخر يمكن أن نسميه «علم النفس الإسلامي» في كتابات الحارث ابن اسد المحاسبي الذي تتبع علل النفس ودوافعها وعلاجها في دقة منقطعة النظير ، وكانت موسوعته «الرعاية لحقوق الله» هي الأساس الذي بنى عليه حجة الإسلام الغزالي كتابه إحياء علوم الدين.

ثم كان منهج تحقيق القرآن الكريم أعجوبة بين مناهج التحقيق لا نجد له نظيراً في تحقيقات النصوص في عصرنا الحاضر.

وكان منهج تحقيق السنة النبوية ، وإنشاء علوم الرجال ، وقواعد المصطلح الحديثي الذي تتبعه العلماء بالإنماء حتى صار مفخرة المفاخر في جلال العقل الإسلامي الفعال والبناء والمبتكر.

هذا بالإضافة الى علوم التفسير وعلوم القرآن الأخرى والتاريخ التي أنشئت إنشاء ، وتوسع فيها العلماء جيلاً بعد جيل ، مع ما ترجموه من اللغات الأخرى الى اللغة العربية ، ولكننا لا نخطىء الفصل بين الترجمة من اللغات الأخرى والابتكار في ثقافة اللغة العربية.

كان الابتكار الخالص في الفترة الواقعة في الزمن الذي ينتهي في منتصف القرن الثالث الهجري ، ثم تداخلت الترجمة مع الابتكار في عنفوان العصر العباسي الذي يعتبر بحق بداية التدهور الحضاري من حيث تحولت حضارة الاسلام الى لون من الترف ينذر بالدمار ، ولكن كان هناك شيء اسمه «المد الاسلامي» ما زال حياً ينبض ، وهو الذي دفع الخلفاء الى إجزال الهبات للعلماء على تأليفهم وترجمتهم.

وعلى الرغم من الكثير من أن العلماء قد وظفوا توظيفاً سياسياً الى جانب الشعراء

الذين كانوا يعتبرون بمثابة الصحف الحزبية ، إلّا أن ذلك المد الإسلامي كان يعلو على الحزبية السياسية في كثير من الحالات.

وعلى الرغم — كذلك — من أن كرسي الخلافة كان قد اهتز تحت الخليفة المسلم العربي ، وأصبح مهدداً بالمطامع الوافدة ، وبآمال المغامرين وأعداء الدين ، إلّا أن المد الإسلامي الأول كان لم يزل فعالاً في عقول العلماء ، وفي وجدان الخلفاء ، ولكن في مجال الإضافات المفيدة الى ما ابتكره الأولون.

توقفت حركة الابتكار بعد القرن الثالث الهجري ، ولكن لم تتوقف حركة الإضافة المفيدة ، ولا حركة التوسيع والتعميق لتراث الأولين ، ولكن الأمر الذي كان ينذر بالخطر هو تعثر القيمة الإسلامية التي تعتبر أساس الحضارة في عقول ووجدانات الشعراء العرب على مرأى ومسمع من العلماء والخلفاء دون أن يضرب على أيديهم أحد ، ولا يتعرض لهم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر.

انفصمت الوحدة الإسلامية وتحولت الى قبليات ممزقة في عهد بني أمية ، وهذا أصل اجتهد الرسول صلى الله عليه وسلم في إرسائه في المجلس الإسلامي الأول الذي كان يضم سابق العرب وسابق الروم وسابق الحبشة وسابق الفرس في إطار واحد.

وعلا شأن البذاءة على مرأى ومسمع من خلفاء بني أمية فيما تركه جرير والفرزدق من نقائض هي النقائص بعينها في موازين الاسلام ، ولكن الخلفاء أجزلوا العطاء على كل حال لمن يناصرهم ضد العلويين أو ضد بني العباس الذين كانوا يعملون سراً للتخلص من بني أمية.

وأطل المجون الفاحش لاسيما بالمذكر في عصر بني العباس على أنه فن أدبي لا حجر على أهله رغم أنف القيمة الإسلامية التي تقيم الحد على أنصاره ومرتكبيه وأصبح شكل الخليفة واحداً ، وشكل الدولة واحداً ، ولكن الواقع هو أن الخليفة كان يتحرك بفعل الآخرين ، والأمة تتمزق الى شيع وأهواء ومذاهب في الدين والفن على السواء. أي إن الواجهة الإسلامية لم تكن مطابقة لموضوعها ، ومن هنا كانت ملكة «المد الإسلامي الثقافي» تنحسر.

وهكذا لم تتوقف عوامل النزول من قمة الحضارة ، ولم يتوقف بالتالي انحسار الملكة الإسلامية المبتكرة الأصيلة التي أقر الإسلام دعائم فعاليتها فيما مضى من صدره الأول ، واستمر هذا الانحسار حتى وصل الى عصرنا العثماني إذ وصل العقل العربي إلى قاع السفح.

* * *

والقاعدة الحضارية في الإسلام قائمة على تعارف الشعوب ، وتبادل العلوم والمعارف فيما يخدم الأصل الرئيسي ، وهو : تنفيذ إرادة الله في الأرض.

وتنفيذ إرادة الله في الأرض ليس قاصراً على العبادات كما يدعي البعض ، وإنما هو عمل شامل يأتي على البحث والتنقيب بداية من البحث عن أصل الخليقة في قوله تعالى :

﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾[1] .

ومروراً بالبحث في طبقات الأرض ، وأجواء السماء ، والتأمل والتدبر والتفقه في آيات الله ، وانتهاء بإقامة حضارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله تعالى : ﴿ولينصرنّ الله من ينصره إن الله لقوي عزيز. الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾[2] .

وجعل الله المال موظفاً لسبيل الله بعد كفاية الإنسان التي لا تصل الى حد الترف الذي حدد بما زاد عن الحاجة ، وهدد من لم ينفق الفائض في سبيل الله بعزله عن مجال العمل في بناء حضارته ، حيث قال :

﴿ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل فإنما

---

(١) سورة : العنكبوت ، آية : ٢٠ .

(٢) سورة : الحج ، آية : ٤٠ — ٤١ .

يبخل عن نفسه والله الغني وأنتم الفقراء وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ (١).

وكما جعل الله سبحانه وتعالى وسائل النماء والعمران هي بعينها وسائل الدمار والخراب إذا أراد أن يدمر حضارة منحرفة عن خط الإرادة الإلهية فيما يمكن أن نسميه «فلسفة التاريخ في القرآن» ، فقد جعل الإنسان المستقيم على الجادة كما أمر الله ، والعقل المتحرك في كل الاتجاهات شرع الله هو بعينه عقل الحضارة الصاعدة وانسانها ، وهو في الوقت نفسه عقل الحضارة المتدهورة وإنسانها.

فالماء سبب الحياة كان سبب الهلاك في طوفان نوح ، والهواء سبب العمران كان سبب الدمار في حضارة عاد حينا تحول الى ﴿الريح العقيم﴾ (٢) و﴿صرصر عاتية﴾ (٣).

والعقل الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر والمتحرك في وجوه البحث والكشف المقررة في القرآن ، والتي تشمل كل النشاط الإنساني ، هو عقل الحضارة وروحها ، والصالح لوراثة الأرض ، أما حينما تنعكس فيه المعاني تبعاً لحيدته عن الجادة ، فإن الحضارة تؤذن بالخراب كما قال تعالى في حضارة سبأ : ﴿فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل﴾ (٤). وحين انتكس العقل فجعل الطّهارة جريمة يستحقّ أهلها النفي من البلاد في أرض «لوط» عليه السلام حين قالوا : ﴿أخرجوا آل لوط من قريتكم إنهم أناس يتطهّرون﴾ (٥) حل البوار والدّمار بالحضارة من جنس ما حلّ بعقولهم من انتكاس : ﴿جعلنا عاليها سافلها﴾ (٦).

* * *

(١) سورة : محمد ، آية : ٣٨.
(٢) سورة : الذاريات ، آية : ٤١.
(٣) سورة : الحاقة ، آية : ٦.
(٤) سورة : سبأ ، آية : ١٦.
(٥) سورة النمل ، آية : ٥٦.
(٦) سورة : هود ، آية : ٨٢.

والذي نستطيع أن نقرره بعد هذا البيان : أن الواجهة الإسلامية أصبحت شكلية منذ عصر بني العباس ، وأمعنت في شكليتها حتى كان العنوان «إسلام» والعمل عمل أهل الغاب في عصر الترك العثمانيين.

ولم يكن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قائماً للنفس وللغير إلّا في حدود ضيقة جداً لا تشكل أصلاً تقوم عليه حضارة ، وإن كانت النجاة من النكسة الحضارة مكفولة لهذه القلة الآمرة الناهية لنفسها ولغيرها :

﴿أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس﴾(١) .

ومن هنا كانت النهضة فردية ، وكان التدهور جماعياً ، لأن الأفراد القلائل الذين احتفظوا بشكل الإسلام ومضمونه هم الذين نبغوا بحق ، متمثلين في قليل من رجال التصوف العلماء العاملين الواعين... أما علماء الشريعة واللغة وغيرهم فكانوا قد أهدروا على الأقل حركة العقل في كل اتجاه ، وهي الحركة التي جعلها القرآن شرطاً لازدهار العمل ، وازدهار الحضارة جميعاً ، ولهذا جاءت أعمالهم العلمية اعادة سقيمة لما مضى ، وأسلوبهم الأدبي مجموعة من الأصوات الشاذة تصك الآذان ، ولا تصل إلى الوجدان.

أما رجال التصوف الواعون العاملون المتحركون بعقولهم ووجدانهم في مجال البحث والتأمل والعمل فقد كانوا قمماً للابتكار والعمل العمراني جميعاً.

ولنأخذ مثالاً على ذلك الصوفي المعروف عبد الوهاب الشعراني ، الذي أنشأ زاويته في « باب الشعرية » وألحق بها مساكن للطلاب ، وكان يجري عليهم النفقات من الأوقاف ، ويزوجهم ويجهزهم ، ويعتصم بالله وحده حتى أنه لم يذهب للقاء السلطان سليم مع العلماء الذين هرعوا لمقابلته والسلام عليه ، مما جعل السلطان يقصد اليه بنفسه في حاشيته(٢) .

(١) سورة : الأعراف ، آية : ١٦٥ .

(٢) المنن ص ٢٤٠ .

هذا الرجل ألف كتابه «الميزان» وهو ابتكار خالص. إذ أنه جمع أدلة المذاهب الأربعة، ونقاها من الضعيف، وأجرى عليها دراسة أثبت من خلالها أنه لا خلاف في الحقيقة بين الأئمة الأربعة، وإنما الأمر كله يرجع الى التخفيف والتشديد، بينما عين الشريعة واحدة... وهو عمل لو أنه تم في عصرنا الحاضر، لاستحق صاحبه أرقى المناصب على مستوى العالم الإسلامي كله.

والدليل على أنه كان رأساً بذاته في مواجهة علماء العصر أنه كتب كتاباً سماه «تنبيه المغترين من علماء القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر» أثبت فيه أن العلماء على غير الجادة.

وحتى الصوفية كتب ضد منحرفيهم ومشعوذيهم رسائل كثيرة ما تزال مخطوطة... الأمر الذي أثار ضده جموعاً من العلماء ومن جهلة الصوفية فحاولوا اغتياله [١].

ويمكن قياس الشيخ عبد الغني النابلسي في الشام على الشعراني في مصر على الوجه الذي سوف نفصله في مكانه إن شاء الله... وكذلك تلميذه السيد مصطفى البكري الصديقي صاحب «ورد السحر».

* * *

تلك لمحة سريعة إن لم تكن مقبولة — على أنها تطابق الكتاب والسنة — فلا أقل من أن تكون فكرة قابلة للبحث والدرس، حتى يمكن أن نضع أيدينا على الداء بطريقة أخرى أكثر إيجابية، وأدعى إلى الإصلاح، بحيث لا نبقى على تشخيص واحد لطبيب واحد مدى الحياة.

---

(١) المنن ص ٢٠٤.

الباب الثاني

حياته وشمائله

الفصل الأول : نشأته وحياته

الفصل الثاني : شمائله ونشاطه ووفاته

الفصل الأول

نشأته وحياته

تمهيد :

إذا كان الصوفي صوفياً فحسب ، وليس له من العلم غير علوم التصوف ومنازلاته وحقائقه ، فهو من غير أهل الثقة والاعتماد ، لأنه عاطل مما يعصمه من الزيغ والزندقة لا يأوي في دينه إلى ركن ويثق من الكتاب والسنة ، يزن بهما خواطره وهواتف وجدانه التي تتكاثر على مثله ، وتزينها النفس ، حتى تجنح به الى غير دين ، ما لم يكن له ميزان من الشرع ، ولا عصمة من الكتاب والسنة .

فإذا كان عالماً في الكتاب والسنة والأحكام ثم تصوف فقد أمن إلى حد ما من الزيغ والزندقة ، ولكنه في مجال الثقة به وبصدقه مع الله لا يزال في حاجة إلى من يشهد له بهذا الفضل من عدول العلماء وأئمتهم .

فإذا ما برع الصوفي في معقول الشريعة ومنقولها ، وعلم الحديث رواية ودراية ، وروى الآثار في التفسير ، وارتضاه العلماء في عصره ، واستفتوه في المعضلات من كل أرض وصل اليها الإسلام ، فتلك شهادة لا ترد لهذا الصوفي بالصدق مع الله قولاً وعملاً ، وهو الحال الذي وصل اليه الإمام عبد الغني بن إسماعيل النابلسي رحمه الله .

بيته ومولده :

من النادر أن تجد بين العلماء شيخاً يعمل الغالب من سلسلة آبائه أوكلهم في مجال العلم والتأليف . ومن هؤلاء النوادر عبد الغني النابلسي الذي نشأ من أسرة علم ومجد وتأليف . فلا تجد من آبائه إلّا متصلاً بالعلم بسبب من الأسباب قوياً كان أو ضعيفاً . ولكنه سبب العلم على أي حال يربط كيان الأسرة كلها . مما كان له بالقطع كل الأثر على ميول عبد الغني واتجاهاته .

وقد تغنى كمال الدين الغزي ببيت النابلسي في لحن طويل النفس وهو يترجم له فقال :

« بيت انفرد بآحاد الرجال ، وأعيان الكمال ، من أهل دمشق الشام ، هذا البيت الذي يشع نوره على أهل الشام ، وكان علماؤه غواصي أفكار ، وكانوا ملتقى العلماء من الشرق والغرب ، واشتهروا في هذه الفترة ببيت العلم . وأصلهم من نابلس . ثم انتقلوا الى دمشق الشام .

وعلماء هذا البيت آية في إعجاز البيان ، وحديقة مجاز التبيان ، ومحجة طريق سلوك الاتقان ، وهم أئمة أعلام ، تجري بهم بحار الكلام ، وتتلون عباراتهم تلون الماء بالألوان ، طلعوا في سموات الفضل بدراً منيراً ، وأطلعوا في رياض الآداب زهراً عطراً ، وتسربلوا بحلل الكمالات ، وتفردوا بها ، ولم يدعوا باباً من أبواب العلم إلّا طرقوه ، ولهذا قيل :

ورث الفضائل كابراً عن كابر ورقى الى العلياء وهو عظيم

وشيخنا النابلسي من سلالة هذا البيت ، ولعمري لم يدع هذا العالم فضيلة إلّا ودت أن تتقرب اليه ، ولا رتبة إلّا تمنت أن تتشرف بتقبيل يديه »[1] .

---

(١) الورد الأنسي ، والورد القدسي ، في ترجمة العارف بالله النابلسي ، لكمال الدين الغزي ورقة ١٤ .

والظاهر من النصوص أن عبد الغني النابلسي قد كان على جانب من الثراء كما كان قد ورث تركة هائلة من الكتب والمراجع عن آبائه الذين كانوا يتوارثون الكتب والمعاليم المالية من الأوقاف حتى آلت اليه. ويظهر ذلك من ترجمة جده لأبيه عبد الغني بن إسماعيل بن أحمد، إذ يقول المحبي:

«نشأ في كنف والده شيخ مشايخ الشام وكبيرها ومرجعها، ولما مات توجهت إليه جهاته ومعاليمه، ومنها تدريس الشافعية بجامع المرحوم درويش باشا، المشروط له ولذريته، وآل إليه من ميراث أبيه أشياء كثيرة من كتب وأثاث، فاختص بها وتنعم طول عمره»[1].

ولا بد أن إسماعيل ابا الشيخ عبد الغني قد ورث هذه التركة من الكتب عن أبيه عبد الغني بن اسماعيل أيضاً، لأنه كان عالماً من أصحاب التآليف، وأورثها من بعده صاحبنا الشيخ عبد الغني الذي كان نهماً للعلم والمعرفة.

يدل على ذلك هذا العدد الضخم من مراجع التفسير التي رجع اليها وسجلها في كتابه «برهان الثبوت عن هاروت وماروت»، وهو عدد يفوق الثلاثين مرجعاً من التفسير منها ما هو مطبوع، ومنها ما لا يزال مخطوطاً، ومثل هذا العدد من المراجع في باب واحد من أبواب العلم هو التفسير يندر أن يكون من مقتنيات شخص واحد.

ولكن الذي نريد إثباته هنا هو أن الشيخ عبد الغني قد استفاد من ميراثه من الكتب كما هو واضح من كتابه هذا ومن غيره من الكتب، ولم تكن تركة يراد بها التظاهر بالعلم والاقتناء كما هو الحال عند كثير من المشتغلين بالعلم في العصور المتأخرة.

وقد ذكر الشيخ مولده في كتابه «الحوض المورود في زيارة الشيخ يوسف والشيخ محمود» وحدده في رابع من ذي الحجة عام ألف وخمسين من الهجرة.

(١) خلاصة الأثر جـ ٣ ص ١٣١.

وكان والده مسافراً الى الروم، وكان موضع ولادته بدارهم الكائنة بباطن دمشق، في زقاق المصبنة[1].

وهناك مصادر تحدد تاريخ ميلاده بالخامس عشر من ذي الحجة عام ألف وخمسين يوم الاثنين، وممن قال بهذه الرواية جمال الدين العظم[2]، والأب أنطنيوس شبل[3]، وذكر أنه يوافق عام (١٦٤٠م). وقال بها السيد محمد خليل المرادي فقال:

«ولد النابلسي بدمشق رضي الله عنه، في خامس ذي الحجة سنة خمسين وألف، وكان والده مسافراً إلى الروم وهو حمل في بطن أمه، فبشر به والدته المجذوب الصالح الشيخ محمود المدفون بتربة الشيخ يوسف القميتي»[4].

وهناك من ذكر مولده في عام ألف وخمسين دون أن يحدد اليوم والشهر، ومنهم الجبرتي[5]، والبستاني في دائرة المعارف الذي قال: إن مولده كان في عام (١٦٤٠م)[6].

والحقيقة أن الخلاف حول يوم واحد ربما كان عديم الجدوى إلّا في باب التدريب على تحقيق النصوص. والذي نراه: أنه ولد بعد غروب شمس يوم الرابع عشر من ذي الحجة، فبعضهم رأى أن يوم الرابع عشر قد انتهى بغروب شمسه، فحدد مولده بالخامس عشر، والبعض الآخر رأى أن يوم الرابع عشر يمتد حتى منتصف الليل فحدده بالرابع عشر، وهذا هو المناسب لتحديد الأيام في عصر النابلسي.

---

(١) الورد الأنسي والوارد القدسيّ.

(٢) عقود الجوهر فيمن صنف خمسين كتاباً فأكثر ص ٤٨، طبع لبنان.

(٣) مقدمة الفتح الرباني والفيض الرحماني للنابلسي طبع لبنان ص ٨.

(٤) سلك الدرر في أعيان القرن الحادي عشر جـ ٣ ص ٣١.

(٥) عجائب الآثار جـ ١ ص ١٥٤.

(٦) دائرة المعارف جـ ١١ ص ٦١٠.

نسبه :

ذكر المرادي نسبه فقال : عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل بن أحمد بن إبرهيم المعروف كأسلافه بابن النابلسي ، الحنفي الدمشقي النقشبندي القادري ، أستاذ الأساتذة ، وجهبذ الجهابذة ، الولي العارف بالله ، الإمام الوحيد ، العالم الهمام ، الحجة ، شيخ الإسلام ، صدر الأئمة الأعلام ، صاحب المصنفات التي اشتهرت شرقاً وغرباً ، وتداولها الناس عجماً وعرباً ، قطب الأقطاب ، الذي لم تنتج مثله الأحقاب ، العارف بربه ، والفائز بقربه وحبه .

هيهات لا يأتي الزمان بمثله　　　إنّ الزمانَ بمثله لبخيلُ (١)

وقال كمال الدين الغزي : قطب الزمان ، وعلم العرفان ، شيخ الإسلام ، عبد الغني ابن الشيخ الإمام إسماعيل بن عبد الغني بن إسماعيل ، ابن الفاضل أحمد شهاب الدين ، ابن الفاضل الفهامة إبرهيم ، ابن شيخ الإسلام إسماعيل أبي الفداء عماد الدين ، ابن العلامة ابرهيم ، بن برهان الدين ، ابن شيخ الاسلام عبدالله جمال الدين ، ابن العلامة محمد ، بن عبد الرحمن ابن العلامة أبي اسحاق برهان الدّين ، ابن أبي الفضل سعدالله ، بن جماعة ، بن علي ، بن جماعة ، بن حازم ، بن مضر ، ابن عبد الله ، الكناني ، الحموي الأصل ، المقدسي ، الشهير بابن النابلسي ، وهو مرآة آفاق أرباب السعادة .

نسب كأنّ عليه من شمس الضّحى　　　تاجاً ومن فلقِ الصباحِ عمودا
ما فيه إلّا سيّد من سيد　　　حاز المكارم والتقى والجودا (٢)

وقد نقل هذا النسب جمال الدين العظم في عقود الجوهر ، والدكتور جمال الدين الشيال في كتابه «الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق» .

---

(١) سلك الدرر جـ ٣ ص ٣٠ .
(٢) الورد الأنسي ص ٢٦ .

ولكن الإمام عبد الغني يذكر نسبه بخطه على النسخة المخطوطة بخطه من كتاب «الفتح الرباني والفيض الرحماني» ويذكر نفس النسب بنصه في مقدّمة كتابه «ورد البرود» [١].

«أما بعد، فيقول هذا العبد الفقير إلى مولاه العليم الخبير، عبد الغني ابن المرحوم العلامة العمدة الفهامة الشيخ إسماعيل افندي، شارح الدرر والغرر، وله التآليف البديعة في علوم الشريعة، ابن المرحوم الشيخ الكامل المقتني بلطائف الفضل الهني، والعمل الصالح السني، المسمى بالشيخ عبد الغني، ابن المرحوم الإمام ركن الشريعة إسماعيل المولود في دمشق الشام، صاحب التآليف المفيدة، والتحريرات العديدة، منها حاشية على تفسير البيضاوي، وله الحاشية على مغني اللبيب لابن هشام، وحاشية على جمع الجوامع في أصول الشافعية، وحاشية على عبارات القاموس، ابن الشيخ عبدالله ابن الشيخ أحمد ابن الشيخ عبد الرحمن ابن الشيخ ابرهيم، بن سعدالله بن جماعة المقدسي الكناني، نسبة الى بني كنانة بن خزيمة بن مدركة، أحد أفرع النسب النبوي الشريف [٢]».

وهكذا قال في أول شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي وهو من تأليفه [٣] وهو نسب يلقي الضوء على المناخ الذي عاش فيه النابلسي، وعلى مواريث العلم الذي كانت تتردد في بيئته، وعلى عوامل الطموح التي أثرت فيه من هذه الأسرة الرائدة في مجال العلم والتأليف.

نشأته :

ذكر نجم الدين الغزي في كتابه «الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة

---

(١) كتاب في شرح صلوات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي منه نسخة بالتيمورية بالقاهرة رقم ١٦٥ تصوف.

(٢) الفيض الرباني ص ١ خط الظاهرية.

(٣) شرح الأشباه والنظائر ص ١ خط الظاهرية رقم ٧٢١١.

العارف النابلسي » أنه ولد وأبوه مسافر الى بلاد الروم. ثم ذكر والده في شيوخه الذين أخذ عنهم، وأنه كان أثيراً لدى والده.

ولا ندري لماذا يذكر الكتاب بعد ذلك أنه نشأ يتيماً، فالبستاني يقول: « نشأ الإمام النابلسي يتيماً، واشتغل بقراءة العلم على كثير من العلماء، ولم يزل يتلقى العلم حتى برع فيه، ونظم في أول أمره بديعية في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، فاستبعد بعض المفكرين أن تكون من نظمه، فطلبوا منه شرحها، فشرحها في مجلد في مدة شهر، ثم نظم أخرى، ولم يزل طول عمره هكذا.

« وقد صدرت منه أحوال غريبة، وأطوار عجيبة، واستقام في داره بقرب الجامع الأموي سبع سنوات، وأسدل شعره، ولم يُقلم أظفاره، وبقي في حالة عجيبة، وصارت تعتريه السوداء، وتكلم فيه الحساد بكلام لا يليق به، من أنه يترك الصلوات الخمس، ويهجو الناس، وهو رضي الله عنه بريء من ذلك، وقام عليه أهل دمشق، وأساءوا اليه، حتى هجاهم، ولم يزل حتى أظهره الله للوجود، وأشرقت به الأيام، ورفل في حلل الإقبال والسعود، وبادرت الناس تتمنى اجتلاء بركاته، والترجي لصالح دعواته، ووردت عليه أفواج الوافدين، وصار كهف الحاضرين والواردين، واستجيز من سائر الأقطار والبلاد[1].

ويقول الأب أنطنيوس شبل في مقدمة تحقيقه لكتاب « الفتح الرباني، والفيض الرحماني » :

« نشأ يتيماً، وأدمن المطالعة في كتب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وكتب السادة الصوفية كابن سبعين، والعفيف التلمساني، فعادت عليه بركة أنفاسه، فأتاه الفتح اللدني، وشرع النابلسي في إلقاء دروسه بالجامع الأموي، وصار له في أول أمره أحوال غريبة، وأطوار عجيبة[2] ».

---

(١) دائرة معارف البستاني جـ ١١ ص ٦١٠.

(٢) مقدمة الفتح الرباني ص ٨.

وهكذا قال جمال الدين العظم[1] ، والمرادي[2] .

والحقيقة أنه لم يولد يتيماً ، بل عاش في ظل والده وتلقى عنه العلم ، وقول نجم الدين الغزي في كتابه «الورد الأنسي» هو الصواب ، لأنه حفيده وأعرف الناس به ، وكتابه هو أول وأقدم كتاب ألف في تاريخه ، ولم يؤلف غيره فيما نعلم.

وقفة عند أحواله الغريبة :

أهم ما في هذه الأحوال الغريبة التي نسبت الى عبد الغني النابلسي : أنه اتخذ لنفسه خلوة في داره فأقام بها سبع سنين ، في أول أمره وأسدل شعره ، ولم يقلم أظفاره ، ولم يصل الصلوات الخمس[3] .

وهذا الذي نسب إلى النابلسي قد نسب إلى كثير غيره من أئمة التصوف ، ومن الزهاد ، وقد لعب الخيال الشعبي دوراً هاماً في الدفاع عن أمثال هؤلاء الذين يدعون سقوط التكليف عنهم ، فادعوا أنهم يصلون في الكعبة بعد أن ينتقلوا إليها في عملية معجزة تندرج تحت عنوان الكرامة ، وفرع الطيران في الهواء منها .

وقد لقي هذا الخيال الشعبي قبولاً لدى العامة الذين زادوا عليه ، وحولوا الدين إلى ضرب من الفوضى لا يمكن أن تقوم على أساسها حضارة .

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو : هل يمكن تصديق ما نسب إلى النابلسي من هذه الأحوال العجيبة ؟

وقبل أن نبدي رأينا في الموضوع يجب أن ننقل ما قاله النابلسي نفسه عن موضوع

(١) عقود الجوهر ص ٤٨ .

(٢) سلك الدرر جـ ٣ ص ٣١ .

(٣) دائرة معارف البستاني جـ ١١ ص ٦١٠ .

سقوط التكليف ، وعن القائلين به ، والمنتحلين إياه ، قال في كتابه «عذر الأئمة في نصح الأمة» :

تركوا ما كلفهم الله به من الأوامر والنواهي ، وأنكروا التكاليف الشرعية ، وتمسكوا بتوحيد الافعال وحده ، واعتمدوا عليه ، ثم إنهم لم يقنعوا بكفرهم ، حتى تعدوا الى ضعفاء العباد وعوامهم ، فوسوسوا لهم وأضلوهم ، كما فعل إمامهم اللعين في ذلك ، فصاروا شياطين الإنس...

«وهؤلاء الزنادقة والملحدون أكفر من اليهود والنصارى ، لأنهم كفروا بالشرائع والأحكام الإلهية التي كلفوا بها مثل غيرهم من المكلفين ، ولكنهم يقولون : إنما كلف بالشرائع والأحكام الإلهية غيرنا من العوام الذين لا يعرفون الذي نعرفه نحن ، وهم لا يعرفون إلا توحيد الأفعال الذي اغترّ به إبليس اللعين.

«وإذا ادعوا معرفة توحيد الصفات والأسماء ، وتوحيد الذات بطريق الخيال الفكري دون الذوق والكشف وقعوا في أقبح من ذلك وقالوا ما قال فرعون : ﴿ما أريكم إلا ما أرى﴾[1] و﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾[2] . وفرعون مثل هؤلاء ، فهو عدو الله تعالى بسبب أمره ونهيه ، وعدوّ الأنبياء الذين أوحى إليهم الله بشرائعه .

« وكذلك هؤلاء الزنادقة الملحدون أعداء علماء الشرائع والأحكام من الفقهاء والمجتهدين ، والفضلاء المقلدين لهم في نقل الشرائع والأحكام إلى غيرهم من عوام المسلمين، مع علمهم بذلك على حسب المذاهب المختلفة في كل زمان»[3] .

(١) سورة : غافر ، آية : ٢٩.

(٢) سورة : القصص ، آية : ٣٨.

(٣) عذر الأئمة ص ٨.

ثم يقول في لهجة حادة مقارناً بين اليهود والنصارى وبين القائلين بإسقاط التكليف عن أنفسهم :

«وعلى الجملة فإن اليهود والنصارى آمنوا بالشرائع والأحكام الإلهية ، وأن الله تعالى يأمر وينهي المكلفين ، ولم ينكروا أنهم مكلّفون بشريعة موسى وعيسى عليهما السلام ، بخلاف هؤلاء الزنادقة والملحدين الذين اخرجوا أنفسهم العاقلة البالغة عن ربقة التكليف ، وأدخلوها على زعمهم الباطل في مقام التشريف»(١) .

فهو كما نرى لا يدافع عن هؤلاء الزنادقة القائلين بإسقاط التكاليف ، بل نراه يشتد في حملته عليهم ، ويصمهم بالكفر ، ويؤمن بأن الشريعة لا بد أن تقوم ولا تبطن أبداً إلّا في الأحوال الشرعية المقررة التي تعذر الإنسان عن القيام بها ، ولا يمكننا القول بعد ذلك بأنه كان يقول ما لا يفعل ، لاسيما وأنه رجل علم يطلع على أحواله القاصي والداني من بلاد الإسلام ، وكان يمكن أن يرد عليه أعداء التصوف قوله هذا الذي يؤيد به الشريعة ، ويدعو إلى قيامها .

أضف إلى هذا ما كتبه عنه المرادي من أنه «كان يصلي النافلة من قيام ، ويصلي التراويح في داره بالناس إلى أن مات ... بعد أن تجاوز التسعين عاماً»(٢) .

والإمام الكبير مصطفى بن كمال الدين البكري دفين مصر وشيخ «الخلوتية» من الصوفية ورائدها ، وتلميذ النابلسي يقول هو الآخر : إن شيخه النابلسي «كان يرفض صلاة النافلة قاعداً بعد أن يصلي الفريضة بمن حضر من الإخوان في جماعة حين طال به العمر المبارك إلى ما بعد التسعين»(٣) .

وكل هذا يؤيد القول بأنه كان متشرعاً كاملاً في إحياء الشريعة ، محافظاً على

(١) المصدر السابق ص ٩.

(٢) سلك الدرر جـ ٣ ص ٣٧ .

(٣) السيوف الحداد ص ٨٥.

شعائر الإسلام ، آخذاً بالعزائم في الوقت التي تباح له فيها الرخص كالصلاة قاعداً لاسيما صلاة السنة .

أما ما نراه في هذه الظاهرة إن صدق نقل الناقلين لها عنه ، فهو أنها حدثت له بالقطع في أول أمره ، وقبل أن يسلك الطريق الصوفي النقشبندي على أستاذه أبي سعيد البلخي الذي قدم دمشق في عام ألف وسبع وثمانين [1] ، وكان عمر النابلسي آنذاك سبعاً وثلاثين سنة .

ولم يكن شيوخ التصوف المعتبرون ، والذين يصلحون لأستاذية العلماء من الندرة بحيث يتأخر سلوك النابلسي للطريق الى هذه المرحلة من عمره ، ولكنه على ما يبدو كان يتلقى علوم الشريعة على اتساع آفاقها الى هذا التاريخ ، وإلى جانب دراسته هذه يعيش في حالة من الحيرة يشبه أن يكون أزمة نفسية مثل تلك الأزمة التي أصابت الحارث المحاسبي وسجلها في كتابه « الوصايا » ، ومن بعده أصابت الإمام الغزالي وسجلها في كتابه « المنقذ من الضلال » . وهذه الأزمة مبعثها الحيرة في تحديد الطريق الذي يسلكه الأفذاذ من الناس حينما لا يقنعون بأن يكونوا صوراً مكررة من غيرهم ، وإنما يريدون لأنفسهم مكاناً في مجتمع الإسلام يحقّق شخصياتهم ويبذلون في ميدانه جهودهم ، ويطبقون اجتهاداتهم الشخصية على النماذج البشرية الطالبة للإصلاح ، والقابلة للعمل الجماعي في مجتمع نزع أهله نحو الفردية ، وأفنوا أعمارهم في الخلاف والردّ على المخالفين ، شأنهم في ذلك شأن البقايا التي ما زالت تعيش إلى عصرنا الحاضر على التعالم في ميادين الخلاف ، حتى بعد أن كتب الشعراني كتابه « الميزان » ليدحض به فرية الخلاف في أحكام الإسلام .

يدل على ذلك أن « ابن الملقن » [1] كتب كتاباً عن « خصائص الرسول صلى الله

---

(١) الورد الأنسي ص ٩١ .

(٢) هو سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري أبو حفص المعروف بابن الملقن من كبار علماء الشافعية ، توفي عام (٨٠٤هـ) طبقات الشافعية جـ ٦ ص ١٦٨ .

عليه وسلم » ، وقال : إن بعض مسائله لا يجدي الخلاف فيها شيئاً سوى التدرب على الأدلة . ورغم قلة الجدوى هذه فقد أفاض في سرد الأدلة والرد عليها ، وكأنها فتح جديد في عالم المعرفة .

فالعباقرة حين يستفتحون حياتهم العلمية تصيبهم الحيرة دائماً ، حينما يحاولون اختيار الطريق الذي يتناسب مع مؤهلاتهم ومقوماتهم وطموحاتهم ، فيستولي عليهم التفكير والحيرة حتى يهملوا مظاهرهم إهمالاً كاملاً ، فلا يعودوا الى حالهم الأول إلّا بعد استقرارهم على طريق يسيرون فيه الى نهاية العمر ، وهو الأمر الذي سبق به المحاسبي والغزالي ، وهما رائدان حققا شخصيتيهما في مجال المعرفة كما هو معروف عنهما .

والدليل على أن النابلسي لم يكن ليرضى عن نفسه وهو عالم تقليدي من علماء الشريعة أو محدثاً من المحدثين بعد أن أتقن كل تلك الفروع ، وبرع في التأليف فيها أنه يقول في مقدمة كتابه « عذر الأئمة » :

« أما بعد ، فيقول الفقير العاجز عبد الغني المعروف بابن النابلسي : هذه رسالة عملتها في إصلاح ما بين علماء الشريعة والمحققين من علماء الحقيقة ، ذات الأبحاث الغامضة الرفيعة[1] » .

فهو لا يريد أن يكون جندياً يحمل السلاح في ميدان الخلاف ، وإنما يريد أن يكون مصلحاً بين الأخوين ، جامعاً للشتات ، وهو أمل يحير البادئين في اختيار الطريق اليه حيرة تذهلهم عن شئونهم الخاصة ، يعرف هذا من جرب ثورة العبقرية في داخل صاحبها ، ومحاولتها أن تنفلت الى طريقها .

ويضاف الى هذا الرأي في تعليل تلك الظاهرة التي ألمت بالنابلسي : أنه كما تشهد المصادر كان من بيت عريق من بيوتات العلم التي ورث أبناؤها عن آبائهم معاليم

---

(١) عذر الأئمة ، ص ١ .

الأوقاف عن التدريس الى جانب الأكداس من الكتب والمراجع العلمية ، مما يمكن أن يشكل متاعاً كاملاً من متاع الحياة الدنيا.

والنابلسي منذ صغره كما تروي عنه المصادر كان شغوفاً بالعبادة والزهد ، وواتته في طريقه قريحة جيدة جعلته كما قلنا ينظم بديعيته في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم ، واستبعد الناس أن تكون له فطالبوه بشرحها فشرحها في مجلد ، وهذا الاتجاه الروحي الى جانب الاتجاه العقلي في تحصيل العلوم يدل على ميله الفطري للزهد في متاع الحياة الدنيا.

ولا بد أنه وهو على هذا القدر من الإدراك أن المال والمتاع ينتهي بصاحبه الى خراب القلب من الهدى وصدق الطلب ، فأراد أن يتخلص من سلطان العز الموروث ، والمال المتاح ، وكان لا بدّ له من تجربة عملية هي «التجريد» الظاهري ، حتى يستعين به على تجريد باطنه مما سوى الله سبحانه وتعالى.

والتجريد وسيلة تربوية مباحة للوصول الى ما هو خير من الدنيا ، وهو وإن لم يكن مقرراً في الظاهر عند «النقشبندية» ولا «القادرية» ، إلّا أنه كان مقرراً بصفة رئيسية في الطريقة «الدرقاوية» الشاذلية التي قامت في المغرب على يد شيخها «العربي بن أحمد الدرقاوي» الذي عاش في زمان النابلسي ، ومن الجائز أن يكون قد علم بها وبشعائرها ، ومن الجائز الا يكون ، ولكن فكرة التجريد في ذاتها معروفة في تاريخ الإسلام من سلوك أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأمثاله ممن تجردوا عن متاع الظاهر رغبة في عمران الباطن.

والدرقاوية يقولون : «إن التجريد هو عبارة عن التحقق بأوصاف العبودية ، والقيام بوظائف الربوبية ، والعبودية كلها فقر وفاقة ، وذل واضطرار ، غير أن كمال الربوبيّة بقدر ذلك ، فكلما تحققت بوصفك أمدك الحق بأوصافه ، وعلى قدر التخلي يكون التحلي.

«ولما أمعنت الصوفية نظرها في مقتضى التخلي ، ورأت أن فراغ القلب من

جميع العلائق على أكمل حال لا يتم إلّا بفراغ الظاهر، حكمت على من مال إلى التجريد بتخلية ظاهرة من معتاد الأحوال وقالت: إن ذلك أعون له على حصول المراد، ولم تقل: إن التحقق بحقيقة التجريد الباطني موقوف على تجريد الظاهر توقف الشرط على المشروط كما فهمت العامة، فهذا لا يقول به عاقل فضلاً عن فاضل»[1].

وعلى هذا فلا مانع من أنه عمد إلى تجريد نفسه تجريداً اختيارياً في خلوته بداره التي دامت سبع سنين، حتى يخلص قلبه من تلك العلائق الدنيوية الموروثة، والتي تتردد في بيته وخارج بيته عن بيت النابلسي وعراقته ومجده في دار الدنيا، فترك نفسه على الحال التي ترويها المصادر.

هذه واحدة.. أما الجانب الآخر وهو أنه كان يترك الصلاة ويهجو الناس، فإن اتهامه بترك الصلاة إنما وجه اليه أثناء خلوته في داره سبع سنين، ومعنى الخلوة في المصطلح الصوفي: أن ينقطع المريد عن العالم الخارجي تماماً إلّا ما لا بد منه من الاتصال به في مكان خلوته[2].

فغاية الأمر: أنه انقطع عن الصلاة في الجماعة مع الناس في هذه الفترة من حياته، وترك السنة في سبيل تحقيق التجرد الباطني من العلائق الدنيوية يعتبر تركاً للفاضل لتحقيق ما هو أفضل.

أما أنه كان قد ترك الصلاة بالكلية فهذا اتهام يعوزه الدليل، ولا شاهد عليه إلّا أهلوه الذين كانوا يساكنونه في المنزل الذي اتخذ فيه الخلوة، ولم يرو عن أحدهم شيء من هذا.

وكل ما نجده في المصادر المعتمدة التي نقلها كمال الدين الغزي أنه كان في الخلوة في داره بسوق العنبرانية، ولم يكن أحد يستطيع الاجتماع به، وكانت توضع له سفرة

(١) مورد الظمآن في التعريف بالحقيقة الكاملة من الإنسان للبناني ص ١٤٣.

(٢) بتصرف من رسالة «الخلوة» لمصطفى البكري الصديقي تلميذ النابلسي ص ١٣٠.

الطعام فلا يأكل منها غالباً ، وإن أكل أكل يسيراً ، ولم يكونوا يكلمونه أو يكلمهم ، أو ينظر اليهم ، وكان لا ينام إلا نادراً ، ولا يخرج إلّا للوضوء أو قضاء الحاجة خفية ، وترك شعره وأظافره ، فلما خرج كان مشوه الخلقة [١] .

كما ينقل أيضاً أنه دخل الخلوة في عام واحد وتسعين وألف ، وعمره واحد وأربعون عاماً ، أي بعد أن تلقى الطريقة النقشبندية عن شيخه أبي سعيد البلخي عام سبع وثمانين وألف من الهجرة [٢] . وهذا يدل بالقطع على أنه دخل الخلوة الصوفية المقررة المنهج والقواعد ، واستقر على طريقه ، أو آمن بطريقه بعد فترة من الحيرة ، وألف في خلوته كتاب « بواطن القرآن » [٣] .

ومما يؤكد أن دخوله الخلوة كان لتخليص باطنه من العلائق الدنيوية الموروثة ، كما قلنا أن البيت النابلسي كان يهيمن على أوقاف بني قدامة وبني النابلسي ، ويتوارث رجال بيته هذه النظارة بالإضافة الى ما ذكرناه من عوامل المجد والثراء .

ويذكر الغزي أنه كان له طباخ خاص ، ولكن هذا الطباخ أهمل الأستاذ تماماً لأنه لم يكن يطلب منه شيئاً ، إلى حد أنه أهمله ثلاثة أيام متوالية لم يذق فيها طعاماً ، ولم يطلب منه الأستاذ طعاماً أيضاً ، وهذا يدل على ثرائه ونجاحه في الخلوة التي خلصته من علائق الحياة حتى من الرغبة في الطعام .

وعليه نستطيع أن نقول : إن غاية تركه لشعره وأظافره أنه ترك السنة في قص الشعر وتقليم الأظافر ، وأنه دخل الخلوة بأمر شيخه ، ولكنه كان في حيرة من أمره : هل يستقر على طريق التصوف مجاهداً به في سبيل الله ، أم يستقر على الفقه أو الحديث اللذين برع فيهما مع سلوك صوفي إضافي كما كان شأن العلماء؟ أما تركه للصلاة فلم يقم عليه دليل كما أوضحنا .

---

(١) الورد الأنسي ورقة ٣٦ أ .

(٢) المصدر السابق والورقة .

(٣) وصل فيه الى سورة براءة ، وهو نظم في بيان أسرار القرآن ، ومنه نسخة في الظاهرية بدمشق .

والدليل على ما نقول من نجاحه في الحصول على نتائج الخلوة بصورة زادت عن حدودها تبعاً لرغبته وهوايته لحياته الصوفية الجديدة : أنه على ما يبدو كان قد فقد الرغبة في بقاء زوجته معه ، وهي أم ولده إسماعيل ، فسرحها وبقي محتجباً زماناً مشتغلاً بالتأليف ، قليل الاجتماع بالناس .

على أن هناك ميلاً قديماً في بيت النابلسي الى أهل الجذب من السالكين ، وهم الذين استولى عليهم الوهن في السير ، فعاشوا فيما يشبه البرزخ ، إذ بشر بولادته اثنان من أهل الجذب هما الشيخ محمود الذي كان يقول لأمه : يا أم عبد الغني ، والشيخ حسين بن فرفرة الدمشقي ، وكان يقول لأمه : أبشري بالغلام الكريم . وكانت أمه تتردد على الشيخ محمود[1] .

(١) الورد الأنسي ورقة ٢٩ أ.

الفصل الثاني

شمائله ، ونشاطه ووفاته

شمائله :

يذكر المرادي شمائل الأستاذ النابلسي فيقول :

«أما عن إحصاء فضائله فلا يقع تحت حصر . ثم ساق كلاماً طويلاً قال بعده : وبالجملة فهو الأستاذ الأعظم ، والملاذ الأعصم ، العارف الكامل ، والعالم الكبير ، والقطب الرباني ، والغوث الصمداني ، من أظهره الله فأشرقت به شموس الإرشاد والعلوم ، وأظهر خفيات ما دق عن الأفهام . وصير المجهول معلوماً ، وقد حاز كمال الفخر ، حيث احتوى هذا الإمام على كثير من العلوم ، وكان فريد دهره الذي أنجبه ذلك العصر ، وهو أعظم من ترجم له علماً وولاية وزهداً وشهرة ودراية[1] » .

وبعد صفحات من التغني الخطابي بمآثره يقول :

« وكان يحب الصالحين والفقراء ، وطلبة العلم ، ويكرمهم ويجلسهم ويبذل جاهه بالشفاعات الحسنة لولاة الأمور فتقبل ، معرضاً عن النظر الى الشهوات ، لا لذة له إلّا في نشر العلم وكتابته ، رحب الصدر ، كثير السخاء ، له كرامات لا

(١) سلك الدرر جـ ٣ ص ٣٧ . والورد الأنسي ورقة ٣٧ ب .

تحصى ، وكان لا يحب أن تظهر عليه ، ولا أن تحكي عنه ، هذا إلى إقبال الناس عليه ، ومحبتهم له ، واعتقادهم فيه ، ورأى في آخر عمره من العز والجاه ، ورفعة القدر ما لا يوصف ، ومتعه الله بقوته وعقله ، فكان يصلي السنن من قيام ، ويصلي التراويح في داره إماماً بالناس الى أن مات ، ويقرأ الخط الدقيق ، ويكتب في تصانيفه كشرح البيضاوي وغيره بعد أن تجاوز التسعين من عمره[1] » .

وكان شديد الصبر على من يؤذيه ، ورعاً ، يلبس الملابس الحسنة بدون تطلب ولا تشوق[2] . وكان يجبر خاطر الفقراء ويمازحهم ، ويتكلم مع الأطفال ويؤويهم[3] .

وكان مصون اللسان عن اللغو ، لا يشتم ، ولا يخوض فيما لا يعنيه ، ولا يحقد على أحد[4] .

ومع ذلك فقد كان عنيفاً في بعض الأحوال ، وقد حدد الكمال الغزي هذه الأحوال بأنها أحوال « الجلال » . وهي الأحوال التي يغلب فيها سلطان القهر الإلهي على السالك .

ويروي الغزي أن الشيخ أحمد الكعكي قرأ عليه يوماً شعراً غزلياً وجاء فيه :

خوفوني من فضيحته ليته وافى فافتضح

فثار عليه الشيخ وقال له : نحن نضحنا ما عندنا وأنت نضحت ما عندك ، وطرده من مجلسه ، وفي اليوم التالي جاء مع الشيخ عبد الرحمن الأردمون فقام الشيخ وضربه وطرده[5] .

(١) سلك الدرر جـ ٣ ص ٣٧.

(٢) الورد الأنسي ورقة ٣٨ب .

(٣) المصدر السابق ورقة ٤١أ.

(٤) سلك الدرر جـ ٣ ص ٣٨.

(٥) الورد الأنسي ورقة ٣٦ أ.

وأرسل اليه الوزير بهدية فرفضها الشيخ ، ولكن رسول الوزير ألح عليه في قبولها لئلا يغضب الوزير ، فما كان من الشيخ إلّا أن ضربه وطرده.[1]

وحين تكلم في الحقائق وثار عليه أهل دمشق ، انتصر عليهم ،وأهلك الله كل من عارضه ، فكان يقول : إن الله قتل بي من الناس على عدد شعر رأسي ، وسيقتل أيضاً ، إن الله أهلك أخصامي جميعاً ، وأبقاني له[2] .

وهنا وقفة لا بد منها ، وسؤال يطرح نفسه بإلحاح ، وهو : ألا تعتبر حدة الأستاذ النابلسي هذه طعناً في سلوكه الصوفي ، من حيث هي انتصار للنفس ، والانتصار للنفس مرتبة لا يمتدحها الصوفية ، بل يخرجون صاحبها من إطارهم العام؟

والجواب على هذا السؤال مستمداً من القرآن ذكره البناني فقال :

« الاكتفاء بعلم الله حلية العارفين ، والنصرة للنفس ولو بالعلم من سمة الجاهلين المغرورين ، **اللهم إلا إذا وقع التلطيخ للمقام** ، فإن الذبّ عن مناصب الأكابر واجب ، وبهذا صح ليوسف بن يعقوب عليه السلام أن يقول : ﴿هي راودتني عن نفسي﴾ .[3] وإن كان مقتضى العلم الاكتفاء بعلم الله ، خوف التزكية ، لكن لما عاين منها صحة القصد في تلطيخ مقام النبوة ، برأ مقامه بقوله : ﴿هي راودتني عن نفسي﴾ .

« وأما لو علم منها أنها تقصده من حيث هو يوسف غلام العزيز فما كان له أن يقول ذلك ، بل يقول إن كان قائلاً : ﴿وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء﴾[4] . فتفطن لدسائس العلم بصرك الله بالحق »[5] .

---

(1) المصدر السابق ورقة ٣٦ب .

(2) المصدر السابق ورقة ٣٩ أ .

(3) سورة : يوسف ، آية : ٢٦ .

(4) سورة : يوسف ، آية : ٥٣ .

(5) مدارج السلوك ص ٢٢ ، ٢٣ .

وعلى هذا فإن ثورة الشيخ في هذه الحالات تفسر على أنها دفاع عن مقام الولاية والإرشاد في شخصه ، وليست دفاعاً عن شخصه المجرد عن صفة الانتساب الى الطريق ، لاسيما وأن الحالات التي روي فيها أنه كان حديد اللسان ، أو متطاولاً بالضرب كانت بالفعل حالات تمس منصب التصوف ومبادئه في الصميم ، وسلاسة خلقه ، واحتماله للفقراء ، وإيوائه المساكين ، وصبره في حالات كثيرة يدل على ما نقول .

وكان عزيز الجانب ، إذا دخل السوق قام الناس عن يمينه وشماله أفواجاً وهو يمشي بينهم ، وإذا ورد الى مكان توافد عليه الناس ، وإذا ركب كان موكبه مثل مواكب الملوك[1] .

وكان له قصر من خشب يمكن فكه وتركيبه ، وينتقل به من مكان إلى مكان ، وكثيراً ما كان ينصب له على شاطىء « بردى » ، وتم اصطناعه له عام ١١٣٩ هـ[2] اي قبل وفاته بقليل .

وكان شديد الاستجابة للإشارات ، دقيقاً في تفسير الأصوات والمناظر بما يمكن أن يكون خطاباً إلهياً على ألسنة الحال أو المقال من خلقه لمن يحب من عباده . وهذا مبدأ مقرر عند رجال التصوف ممن كمل في سلوكه وانتهى إلى غايته منه ، إذ يصل الى مقام يرى عن الله ، ويسمع عن الله ، في كل خطرة وحركة من حركات الكون ، وهو الأمر الذي سنعرض له إن شاء الله بالتفصيل عند الكلام عن تصوفه .

ويروي الغزي أنه كان في طريقه الى الحج ، فسار من طريق ، فوجد أمامه حبلاً ملقى على الأرض على هيئة الحرف (لا) ، فرجع من هذا الطريق ، ولما سألوه عن سبب رجوعه أشار الى الحبل وقال : أما ترون الله يقول لي : لا تمش من هذا الطريق[3] ؟

---

(١) الورد الأنسي ورقة ٤٠أ.

(٢) المصدر السابق ورقة ٤٢ أ.

(٣) الورد الأنسي ورقة ٤٠ب .

وكان مرة يسير في أزقة دمشق ، فوصل إلى مكان فيه ميراب ينزل منه الماء بسرعة ، فوقف الأستاذ تجاه الميزاب وقال له : صدقت ، صدقت . فسألوه ، فقال : إنه يقول : كن مثلي ، أخرج المطر الذي يأتيني من جهات متفرقة ، وأدفعه جملة واحدة ، ولا أدع منه شيئاً يبات على سطحي ، فصدقته[1] .

وهذه الواقعة تؤكد أنه يشير الى جذور مذهب التجريد الذي باشره في خلوته ، ثم مارسه في حياته وهو شيخ وله أتباع ومريدون . إذ أنه خرج في الرحلة الكبرى على قدم التجريد ، هو ومن معه ، وكانوا سبعة أنفس ، ولم يكن معهم شيء من المال ولا أي شيء سوى إبريق القهوة ، والخيول التي يركبونها ، وما زالوا هكذا حتى وصلوا إلى مصر ، ونزلوا بدار زين العابدين البكري . وكان ابتداء هذه الرحلة في غرة عام (١١٠٥ هـ)[2] .

نشاطه :

حفظ الأستاذ النابلسي القرآن وختمه وهو ابن تسع سنين على مشاهير القراء بالشام .

ولما كان أبوه الشيخ إسماعيل أفندي صوفياً على مذهب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي فقد تأثر بأبيه في حبه للشيخ الأكبر ، فهو يذكر في نهاية شرحه لصلوات ابن عربي وهو يذكر من أجازوه بها : «ولنا بهذه الصلوات وغيرها من مؤلفات الوارث المحمدي الشيخ الأكبر عن والدنا شيخنا وأستاذنا المرحوم علامة زمانه ، ووحيد دهره وأوانه الشيخ إسماعيل المعروف بابن النابلسي الحنفي»[3] .

---

(١) المشرب الهني القدسي لحسين بن طعمة البيتماني خط نسخة خاصة بمكتبة العارف الشيخ عبد الخالق الشبراوي . ورقة ١٥أ .

(٢) الورد الأنسي ورقة ٤١أ .

(٣) ورد البرود ، وفيض البحر المورود ورقة ٦٥ب .

ومما تجدر الإشارة اليه إن إجازته بمؤلفات ابن عربي من والده كانت من خلال إحدى عشرة سنة من عمره ، إذ أن أباه قد مات كما يقول هو وهو في الحادية عشرة من عمره[1] .

وهذا يعلل لنا سبب شغفه بالتصوف والزهد والعبادة الى جانب العلوم الأخرى منذ حداثة سنه .

وكان منذ صغره شاعراً ، وتسود شعره عاطفة رقيقة وعميقة ، وإن كان اتساق الألفاظ مع المعاني قد يخونه في كثير من الأحوال فيظهر القلق واضحاً على بعض ألفاظه .

وكان يلازم السياحة كما يقول ابن الغزي عملاً بقوله تعالى : ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشىء النشأة الآخرة﴾[2] ، فرحل الى :

١ ــ الأستانة عاصمة الدولة في عام (١٠٧٥ هـ) وهو ابن خمس وعشرين سنة .

٢ ــ البقاع ، وجبل لبنان في عام (١١٠٠ هـ) وسجلها في كتاب سماه « الذهب الإبريز ، في رحلة بعلبك والبقاع العزيز » .

٣ ــ بيت المقدس في عام (١١٠١ هـ) وسجلها في كتاب سماه « الحلل السندسية في الرحلة القدسية .

٤ ــ مصر والشام والحجاز ، وهي الرحلة الكبرى عام (١١٠٥ هـ) وسجلها في كتاب سماه « الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز » وهي الرحلة التي حج فيها .

٥ ــ طرابلس الشام في عام (١١١٢ هـ)

---

(١) الورد الأنسي ورقة ٢٧أ.

(٢) سورة : العنكبوت ، آية : ٢٠ .

ولكن هذه الرحلات لا تعنى بالجوانب التاريخية ولا الجغرافية، ولا بوصف الآثار، وإنما عنيت باتصاله بأقطاب التصوف، وأعيان الأدباء والعلماء والأشراف، وتسجل حفاوة الناس به وبمن معه، بحيث يقتصر أحياناً على هذا الجانب، وعلى ما بذله مستقبلوهم من أنواع الطعام الفاخر، مما يصلح مادة لدراسة الحياة الأدبية والثقافية والاجتماعية في ذلك العصر.

وفي عام (١١١٩ هـ) عاد إلى دمشق، واستقر في داره بالصالحية حيث كرس حياته لتلاميذه وللتأليف.

وفي عام (١١١٥ هـ) ولي تدريس السليمية في الصالحية، وبدأ يدرس التفسير في كتاب البيضاوي، وبدأ يكتب الشرح عليه، فوصل الى نهاية البقرة في ثلاثة مجلّدات ضخام(١).

وفي عام (١١١٣ هـ) ولي إفتاء الحنفية بدمشق(٢).

وكان ولعه بكتاب «الفتوحات المكية» خاصة من كتب ابن عربي شديداً جداً، لدرجة أنه كتب قصيدة في ديوانه تنم عن مدى شغفه به جاء فيها:

كتاب الله جامع كل شيء ... وسنة أحمد المختار شرح
وشرحهما الفتوحات التي من ... جناب القدس جاء بهن فتح
لشيخ شيوخنا العربي من قد ... أتانا منه فيض هدى ومنح

* * *

بها الحيران للتحقيق يهدى ... وسكران الهوى والجهل يصحو
ولكن إن هداه الله حتى ... من الإنكار لوح النفس يمحو
ولا تعجب فإن كتاب ربي ... به خسرت رجال وهو ربح
وسنة أحمد المختار قوم ... بها هم في ظلام وهي صبح

(١) الورد الأنسي، الوارد القدسي ورقة ١٤٤أ.
(٢) المصدر السابق ورقة ١٤٤أ.

ولولا في أوانهم ضلال   لما منهم ضلال كان نضح
ووالله العظيم يمين عبد   صدوق ما عليه بذاك جنح
أئمة ديننا ما صنفوا في   شريعتنا كتلك ولا يصح[1]

ولما قامت الفتنة في دمشق بين جند « القول » والأشراف العلوية ، وبغى « القول » على الأشراف ، حتى ذبحوا واحداً منهم أمام دار الأستاذ بسوق العنبرانيين ، فانزعج الأستاذ انزعاجاً شديداً ، وأخذ يدعو على الظلمة ، وسجل مشاعره في قصيدة جاء فيها :

ابليس للشر داعيهم وجامعهم   وما لهم من هواهم من يمانعهم
ناديت لما بدا للعكس طالعهم   الله أكبر سيف الله قاطعهم
وكلما علوا في ظلمهم هبطوا

وخرج بعياله من دمشق ، وبنى داراً من دك التراب بسفح جبل قاسيون ، عند تربة « الموهين » ومزار الشيخ يوسف القميني ، وسكن هناك مدة تباعدا عن الناس .

وفي عام (١١١٩ هـ) أحكره المولى أسعد أفندي قطعة من بستانه المسمى بالعجمية ، بشرق المدرسة العمرية ، فابتناها الأستاذ داراً ، وسكنها ودفن بها ، أما الدار الأولى فقد خربت من توالي الأعصار ، ولم يبق لها رسوم ولا آثار[2] .

وهكذا قضى الأستاذ حياته كلها إماماً متعبداً ، ومدرساً ومؤلفاً ، وتتلمذ عليه كل علماء عصره ، فما منهم إلّا من حضر درسه ، أو قرأ عليه ، أو كان من مريديه ، فقد كان عالماً مالكاً لأزمة البراعة ، فقيهاً متجراً يدري الفقه ويقرره ، والتفسير ويحرره ، غواصاً على المسائل ، خبيراً بكيفية الاستدلال ، ذا طبع منقاد ، وبديهة مطواعة ، كما قيل :

---

(١) ديوان الحقائق ص ١٢٦ المطبعة الأميرية .
(٢) الورد الأنسي ورقة ٤٤ب ، ٤٥أ .

إذا أخـذ القرطاس خلت يمينه   تفتح نوراً أو تنظم جوهرا[1]

وفاته :

أجمعت المصادر على أنه توفي عصر يوم الأحد الرابع والعشرين من شعبان عام ثلاث وأربعين ومائة وألف من الهجرة وجهز يوم الاثنين من هذا الشهر ، وصلي عليه بداره ، ودفن بالقبة التي أنشأها بها في نفس العام ، وانتشر الناس في جبل الصالحية بدمشق ، لأن البيت كان قد امتلأ وغص بالخلق ، ثم بنى حفيده الشيخ مصطفى النابلسي إلى جانب ضريحه جامعاً حسناً ، والآن يتبرك بالشيخ ويزار ، سيما في صبيحة يوم السبت ، رضي الله عنه .

(١) سلك الدرر جـ ٣ ص ٣٧.

الباب الثالث

مواهبه العلمية

الفصل الأول : شيوخه

الفصل الثاني : ثقافته ومكانته ومؤلفاته.

الفصل الأول

شيوخه

مثل عبد الغني النابلسي ممن نشأوا في بيوت العلم العريقة لا بد أن تكون له تطلعات واسعة الآفاق ، لا سيما وأنه كان منذ صغره مولعاً بتقليد آبائه في القراءة والعبادة ، مما جعله يأخذ عن عدد هائل من الشيوخ التقليـديـين في العلوم المعروفة في عصره.

وبالتالي فقد كان مقيداً بالتقاليد العلمية ، والمصطلحات المعروفة ، والطرائق المسلوكة في العلوم العقلية ، لا يتعدّاها الى غيرها من الطرائق ، ولا الابتكارات إلّا في القليل النادر ، لاسيما وأن العلماء التقليديين في عصره لم يكونوا إلّا صوراً متناسخة بعضها في بعض.

ولكنه في طريق المعرفة والسلوك الصوفي كان متحرراً إلى حد بعيد ، فهو ـــ شأنه كغيره ـــ إن لم يكن حراً في تغيير مراسم السلوك ، والالتزام بالآداب ، فقد كان حراً في تسجيل خواطره ، والفيوضات التي يفيضها الله تعالى عليه ، كما كان حراً في الاعتبار بالموجودات جميعها من حيث هي آثار الله الظاهرة ، يتعلم منها ، ويتخذ منها شيوخاً ، شأنه في ذلك شأن الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الذي أولع به ،

واتخذ منه مثله الأعلى. ويقول النابلسي عن نظريته هذه في كتابه «مفتاح المعية في شرح الطريقة النقشبندية» بعد أن تكلم عن الشيخ :

«واعلم أن المشايخ الموصلين الى الله تعالى، المسلكين للمريدين كثيرون، ولكن المريدين قليلون، فإن كل شيء من حيث أنه فعل من أفعال الله تعالى شيخ كامل مرشد الى الله، ولكن أين المريد الصادق في إرادته، فإن المرشد الى الله تعالى فعله تعالى لا غير، والكل أفعاله، فإن الإنسان وغيره سواء في ذلك. ولهذا قال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي قدس سره في كتابه «روح القدس».

«ومن جملة أشياخنا الذين انتفعنا بهم في طريق الآخرة من هذه الأمم ميزاب رأيته بمدينة فاس، في حائط، ينزل منه ماء السطح مثل الميزاب الذي في الكعبة، فوقفت على عبادته، وأجهدت نفسي في أمره عسى أسري معه في ذلك.

«ومنهم ظلي الممتد من شخصي، أخذت منه عبادتين قد أخذ نفسه بهما، وأشباه ذلك.

«أما الحيوانات فلنا منهم شيوخ، ومن جملة شيوخنا الذين اعتمدت عليهم الفرس، فإن عبادته عجيبة، والبازي والهرة والكلب والفهد والنحلة وغير ذلك، فما قدرت قط أن أتصف بعبادتهم على حد ما هم عليه فيها، وغايتي أن أقدر على ذلك في وقت دون وقت، وهم في كل لحظة مع اعتقادهم بسيادتي عليهم يوبخونني ويعتبونني، ولقد ألقى منهم شدة لما يرونه من نقص حالي في عبادتهم، وربما يغتاظ بعضهم عليّ حتى تحجبه غيرته في دين الله تعالى من أجل تقصيري عنهم بإذايتي، ويعيب سيادتي عليه لمعصيتي، وسوء معاملتي مع الله تعالى، فأعذرهم في ذلك، وأسلم لهم في إخلاصهم»[1].

ويعقب النابلسي على هذا الاتجاه من ابن عربي فيقول :

---

(١) مفتاح المعية في شرح الطريقة النقشبندية ورقة ٣٣ب، ٣٤أ. وكذلك أنظر روح القدس للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ص ٨٤. المطبعة الوهبية.

« فانظر كيف لم يقتصر في المشايخ على الكاملين من جنس بني آدم ، فإن الصادق في طلب الحق تعالى يجد كل شيء شيخاً مرشداً كاملاً موصلاً إلى الله تعالى ، ومن لم يكن صادقاً في إرادة الله تعالى لا يصل إلى الله تعالى ، ولو اجتمع بألف مرشد كامل[1] » .

وأصل هذا الاتجاه في سلوك السلف هو « الاعتبار » المقرر في القرآن بقوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[2] . وسوف نناقش هذا الاتجاه عند حديثنا عن مذهب النابلسي في الشيخ إن شاء الله ، لا سيما وأنه قد تلقى علماً من الميزاب الذي رآه في بعض الزقاق في دمشق هو أنه يجب عليه أن يفيض بما يتجمع له من الخير كما يفيض الميزاب بكل ما يتجمع له من الماء فلا يبقي منه شيئاً ، مما ذكرناه في الباب السابق .

أما شيوخه في علوم الظاهر فكثيرون نكتفي منهم بهذا القدر ، وقد اعتمدنا على أوثق المصادر التي ترجمت للنابلسي في هذا الصدد وهو كتاب « الورد الأنسي لكمال الدين الغزي .

١ ـــ **والده الشيخ إسماعيل افندي بن عبد الغني بن اسماعيل** : قرأ عليه ولازمه في مجالس الإفادة ، وحضر دروسه التفسيرية في المدرسة السليمية وحضر عليه شرح الدرر ، ودخل في عموم إجازاته . ولما كان عبد الغني شديد الحب لوالده ، كثير البرية رغم حداثة سنه ، فقد كان أبوه يحبه .

٢ ـــ **الإمام الفقيه شيخ الإسلام العارف نجم الدين محمد بن بدر الدين بن محمد بن شهاب الدين العامري الشهير بابن الغزي** : نشأ يتيماً موفقاً ، وقرأ القرآن على الشيخ عثمان اليماني ، وعلى زين الدين عمر بن سلطان مفتي الحنفية بدمشق ، وقرأ التفسير على محمد بن حسين المسعودي قاضي القضاة ، وكلهم أجازوه بالإفتاء والتدريس ، وسمع الحديث من محمد بن عبد العزيز الزمزمي .

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٤أ.

(٢) سورة الحشر ، آية : ٢ .

وكانت له أحوال ومكاشفات ، وأصبح مرجع أهل دمشق ، وله مؤلفات منها «حسن التيه في التشبيه» و«منبر التوحيد» وهو شرح منظومة جده المسماة «الجوهر الفريد في آداب الصوفي والمريد» و«إتقان ما يحسن في بيان الأحاديث الدائرة على الألسن» و«الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة» وتوفي عام (١٠٦١هـ) ودفن بمقبرة الشيخ أرسلان. ويروى أنه جمع الفلاحين في بستانه قبل موته بقليل ، واستبرأ ذمتهم [١].

وقد أجاز النابلسي بالإفتاء والتدريس اجازات خاصة وعامة ، وكان من أخصائه المحبوبين لديه.

٣ ــ **الشيخ الإمام نور الدين علي بن علي أبو الضياء الشبراملسي** : ولد عام (٩٨٩) وكفّ بصره وهو ابن ثلاث سنين ، وقدم مصر بصحبة والده عام (١٠٠٨هـ). وقرأ القرآن وختمه سنة (١٠١٠هـ) وتتلمذ على كبار العلماء ، وتصدر للإقراء بالجامع الأزهر ، فانتهت إليه الرئاسة ، وكان بحراً من بحور العلم ، لا يضجر ، بل يمرض إذا لم يبحث مع الطلبة. توفي عام (١٠٨٧هـ) وغسله تلميذه أحمد البنى الدمياطي [٢].

وقد أجاز النابلسي إجازة مطولة من مصر كتابة.

٤ ــ **عبد الباقي بن عبد الباقي بن عبد القادر بن عبد الباقي بن ابرهيم البعلي الحنبلي الدمشقي** : ولد عام (١٠٠٥هـ) وقرأ القرآن على والده ، ثم ارتحل إلى دمشق ، وأخذ الفقه عن القاضي محمود بن عبد الحميد الحنبلي ، والتصوف عن ابن عمه نور الدين البعلي ، ثم رحل الى القدس ، وأجازه الشيخ العلمي بالأوراد والأذكار ، ثم رحل الى مصر عام (١٠٢٩هـ) والتقى بعلمائها ومحدثيها ، ثم عاد إلى دمشق ، وجلس للتدريس بالجامع الأموي ، توفي عام (١٠٧١هـ). وقد أجاز النابلسي بالتدريس والمحاضرة والمطالعة [٣].

---

(١) الورد الأنسي ص ٨٩، ٩٠.

(٢) الورد الأنسي ٩٤.

(٣) الورد الأنسي ٩٤، ٩٥.

٥ ـ **محمد بن كمال الدين محمد الشهير بابن حمزة :** نقيب الأشراف بدمشق ، كان عالماً زاهداً ، ولد عام (١٠٢٤ هـ) وحفظ القرآن على أبي بكر السلمي ، وأعاده على الشيخ عبد الباقي الحنبلي ، وأحضره والده على المسند المعمر الشيخ محمد بن منصور بن محب الدين ، وقرأ علم الكلام على عبد الرحيم الكوراني ، والتوحيد والحديث على أحمد المقري المغربي ، وتولى نيابة القضاء الكبرى بدمشق ، وتوفي عام (١٠٨٥ هـ) .

وقد أجاز عبد الغني النابلسي إجازة خاصة[١] .

٦ ـ **عبد القادر بن مصطفى الدمشقي الصفوري :** ولد عام (١٠١٠ هـ) قرأ على مشايخ الشام ومصر ، وأجازوه بالإفتاء والتدريس . قرأ على النجم الغزي ، ونور الدين العلاف ، وعبد الرحيم الشعراني ، وإبرهيم الكردي ، وغيرهم . وأعطي المدرسة البلخية ، ودار الحديث الأشرفية ، وسكنها ودرس بها إلى أن توفي عام (١٠٨١ هـ) .

قرأ عليه النابلسي كثيراً من العلوم والمعارف ، وأجازه إجازة خاصة بالإفتاء والتدريس[٢] .

٧ ـ **محمد بن تاج الدين المحاسني الدمشقي الحنفي** ، كان جامعاً لأشتات العلوم والمعارف ، وكان آية في التفسير ، ولد عام (١٠١٢ هـ) بدمشق ، ونشأ بها ، وقرأ على الشريف الدمشقي ، وعبد اللطيف الجالقي ، والنجم الغزي ، وولي تدريس الحديث بالجامع الأموي ، وتوفي عام (١٠٧٢ هـ) . وقد رثاه النابلسي بقصيدة طويلة مطلعها :

ليهن رعاع الناس وليفرح الجهل فبعدك لا يرجو البقا من له عقلُ
أيا جنة قرّت عيون أولي النهى بها زمناً حتى تداركها المحلُ

(١) الورد الأنسي ٩٦.
(٢) الورد الأنسي ٩٨.

درس عليه النابلسي النحو والتفسير، فأجازه إجازة خاصة وإجازة عامة[1]

٨ — الفقيه أحمد بن محمد المعروف بالقلعي الحموي الدمشقي الحنفي: كان عالماً بالفقه، متبحراً فيه، حسن التفهم، جيد العبارة. أخذ عن الشيخ عمر القاري، وعبد الرحمن العمادي، ويوسف بن أبي الفتح، وصار معيد الدرس بالمدرسة السليمانية ومدرسها، توفي عام (١٠٩٧ هـ). قرأ عليه عبد الغني الفقه، ولازمه ملازمة تامة، وأجازه إجازات خاصة وعامة بالإفتاء والتدريس[2].

٩ — كمال الدين بن محمد بن يحيى الدمشقي الشافعي الشهير بالفرضي: كان من أتقياء العلماء، وأكثرهم انقطاعاً إلى الله، لا يشق له غبار في النحو، توفي عام (١٠٨٨ هـ) قرأ عليه النابلسي الحساب والعربية والفرائض، وأجازه فيما أخذ عنه، وبالتدريس والإفتاء[3].

١٠ — محيي الدين محمد بن يحيى، العالم الزاهد الورع: كان حريصاً على جبر خواطر الطلبة، ما قرأ عليه أحد إلّا انتفع به، سليم الطوية، قرأ بدمشق على علمائها، وتوفي عام (١٠٩٠ هـ) وقرأ عليه النابلسي مبادىء العلوم، وأجازه عدة إجازات[4].

١١ — محمد بن أحمد بن حسين الأسطواني الدمشقي الحنفي: أعجوبة الزمان، الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، ولد عام (١٠١٦ هـ) وقرأ على الشمس الميداني، والنجم الغزي، ودرس العربية على الشيخ عبد الرحمن العمادي، والحديث عن الشيخ أحمد المقري. رحل إلى مصر، وأخذ عن الشيخ إبرهيم اللقاني، وعبد الرحمن اليمني، وتوفي عام (١٠٧٢ هـ)[5].

---

(١) الورد الأنسي ٩٨.
(٢) الورد الأنسي ٩٩.
(٣) الورد الأنسي ١٠٠.
(٤) الورد الأنسي ١٠٠.
(٥) الورد الأنسي ١٠١.

١٢ ــ محمود الكردي : كان أعجوبة زمانه في التضلع من العلوم والاستحضار وكان في غاية الصلاح والزهد والتواضع ، معرضاً عن الدنيا ، وكان من فرط شغله بالعلم والتفكر إذا ذهب الى داره يسأل عنها من يلقاه في طريقه ، توفي عام (١٠٩٤) عن مائة وخمس وعشرين سنة ، قرأ عليه النابلسي النحو والمعاني والبيان والصرف والمنطق ، وانتفع به في سائر الفنون. وأجازه بتدريس العلوم بالجامع الأموي[1] .

١٣ ــ محمد بن برهان بن مفرج الحموي الدمشقي الشافعي الكواني : كان من العلماء العاملين الصالحين الكاملين. قدم دمشق ، وسكن المدرسة الطيبية أربعين سنة وبه اشتهرت تلك المدرسة بالكوانية ، أخذ عن النجم الغزي ، وهو قادري الطريقة ، كان أعيان دمشق يتبركون بدعائه ، وكان يؤذن للصلوات الخمس في مدرسته ، ويصلي بمن حضر ، لا ينقطع عن الذكر والأوراد.

ولد عام (١٠٠٥ هـ). وتوفي عام (١٠٧٦ هـ).

وقد أجاز عبد الغني النابلسي بالإفتاء والتدريس إجازات عامة وخاصة.

إلى غير هؤلاء كثيراً ذكرهم ابن الغزي في كتابه . ولكن بقي لنا أن نذكر أنه تلقى بعض العلوم بنفسه دون شيخ إلّا الكتب ، مثل الطب والموسيقى والفلاحة ، وألف في ذلك كتباً .

كما لا يفوتنا أن نذكر إجازاته التي أجيز بها أثناء رحلاته ، لاسيما أثناء الرحلة الكبرى الى مصر والشام والحجاز ، وهي أكثر من أن تحصى .

أما السبب في أن الصوفية الموهوبين قد اعتنوا بدراسة العلوم الأخرى ، والحصول على إجازات فيها فيرجع في هذا العصر الى أمور منها :

١ ــ ضبط أحوال السلوك على وفق الكتاب والسنة ، لئلا يتزندق السالك

---

(١) الورد الأنسي ١٠٢ .

حينما تنفرد به حقائق الطريق أو أحوالها، فيشذ عن الشريعة، ويقع في القول بالحلول، أو يسلك على مقتضى الحقيقة وحدها.

٢ — تحقيق الذات الصوفية في مجال العلم الظاهر، ومحو الفكرة الشائعة، والتي تدعو الى أن الصوفية دراويش جهلاء، والتي أثبتتها الوقائع، فقد روى الجبرتي أن واحداً من هؤلاء كان اسمه علي البكري (توفي عام ١٢٠٧ هـ) «إذا جلس في مكان وقف الجميع، وازدحم الناس للفرجة عليه، وتصعد المرأة التي كانت تلازمه على وكان أو علوة، وهي تتكلم بفاحش القول، ساعة بالعربي، وساعة بالتركي، والناس ينظرون وينصتون، ويقبلون يدها، ويتبركون بها[١]».

كان اتصاف الرجل بالتصوف ولو قام تصوفه على فقه في الدين كفيلا في أكثر الأحايين ببغض العلماء له، وقسوتهم في معاملته، وسعيهم للتنكيل به[٢].

ولكن براعة الصوفية في العلوم حدّت من هذا التيار، وخلقت نوعاً من الإذعان لهم من العلماء. وفي ذلك يروي المحبي أن «المناوي اعتزل الناس، واعتكف لدراسة الدين، والتبحر فيه، ثم ظهر لهم، فأنكروه، ولما تولى التدريس في المدرسة الصالحية برم بذلك العلماء، لأن التدريس فيها كان وقفاً على أكبر علماء الشافعية وهو شيخ الأزهر.

فلما حضر الدرس أقبل عليه البارزون من شيوخ المذهب، وتأهبوا لانتقاده، ولكنه شرع في إقراء مختصر المزني، ونصب الجدل في المذاهب، وأتى في تقريره بما لم يسبقه اليه أحد، فاضطر الذين حضروا درسه إلى الإعجاب به، والثناء عليه، وأخذ أجلاء العلماء يبادرون لحضوره، ويفيدون منه»[٣].

٣ — أن التبحر في علوم الشريعة شرط رئيسي لدراسة علوم الطريقة

---

(١) عجائب الآثار جـ ٢ ص ١١٤.

(٢) التصوف في مصر إبّان العصر العثماني للدكتور توفيق الطويل ص ١٧٠.

(٣) خلاصة الأثر جـ ٢ ص ١٢.

وسلوكها ، كما أن إتقان الطريقة وسلوكها شرط رئيسي للولوج في ميادين علم الحقيقة .

فعالم الحقيقة لا بد أن يكون عالماً في الشريعة والطريقة[1] . أما الرغبة في الشهرة والنفوذ ، وجمع «المعاليم» والأوقاف الى غير ذلك فيخرج بصاحبه عن دائرة التصوف الذي نحن بصدده.

الفصل الثاني
ثقافته ومكانته ومؤلفاته

ثقافته :

قلنا : إن عبد الغني النابلسي ورث الرغبة في العلم عن آبائه وأجداده ، كما ورث تركاتهم من الكتب والجاه والسمعة الطيبة ، بحيث أصبحت تلك البيئة العلمية تسيطر على ميوله وتطلعاته .

ويظهر أن أباه كان يتوسم فيه موهبة نامية حين وجده يحضر عليه دروسه في التفسير في المدرسة السليمية المحيوية ، وفي شرحه على الدرر في جامع بني أمية ، فقرر الأب أن يجد بوارق الفضل لائحة على ولده عبد الغني[١] .

وإذا كان أبوه قد توفي وعمر ولده عبد الغني إحدى عشرة سنة وأحد عشر شهراً ، كما يروي الغزي في الورد الأنسي[٢] فإن إجازة الأب لابنه بصلوات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي إنما هي دليل على نمو المواهب الصوفية التأملية والسلوكية عند عبد الغني منذ الصغر أيضاً ، وهذا ما يفسر لنا ما روته المصادر من أنه كان يميل إلى العبادة والخلوة منذ صغره[٣] .

---

(١) الورد الأنسي، ورقة ٥٠أ

(٢) نفس الموضع .

(٣) المصدر السابق ورقة ٣٠أ وسلك الدرر جـ ٣ ص ٣٠ .

ومقتضى الحال أن يتجه عبد الغني في بنائه الثقافي في طريقين هما:

١ ــ طريق علوم الظاهر التي تكتسب بالعقل والتحصيل.

٢ ــ طريق علوم الباطن التي تنال بفضل الله عن طريق تصفية النفس بالعبادة والتأمل، وهو ما عرف بطريق التصوف.

ولا يكفي لكي نلقي الضوء على ثقافة النابلسي أن نتتبع ما تلقاه عن شيوخه من الشروح والمتون والمبادىء أو المصادر المعتمدة، وإنما الذي يلقي الضوء على ثقافته في الحقيقة إنما هو أن نسلط الضوء على النوعيات التي تناولها بالتأليف، والمواقع التي حقق ذاته على أرضها، دون أن نلجأ الى تحليل تلك الآثار، ولا مناقشتها، بل نكتفي بفحصها من حيث الضحالة أو العمق حتى نستطيع الحكم على ثقافته بعد الحكم على مجالات ثقافته.

والذي نلاحظه في دراسة عبد الغني النابلسي على شيوخه أنها اقتصرت على الفقه والتفسير والحساب ومبادىء العلوم والمنطق وعلوم البلاغة.

هذا ما تلقاه النابلسي مباشرة عن مشايخه في علوم الظاهر، بالإضافة إلى ما أجازه به الشيوخ إجازات عامة. والإجازة بمثابة الترخيص للمجاز من المجيز بأن يباشر التدريس أو الكلام في الكتب أو العلوم التي تضمّنتها الإجازة، أو في جميع مرويات المجيز ومسموعاته. وهي بمثابة نوع من الثقة في المجاز، وفي أنه أهل للكلام في هذه العلوم وتقريرها، ولا تعني تلقياً مباشراً لها في غالب الأحوال.

وقد يجمع المجاز بين الإجازة والتلقي المباشر لبعض مؤلفات أو مسموعات المجيز، أو مؤلفاته، أو الكتب التي يقوم بتقريرها أو بتدريسها.

ومع ذلك فالإجازات لا تشكل مصدراً للثقافة إلّا في حالتين:

١ ــ أن يكون المجاز قد تلقى بالفعل المادة التي أجازه فيها الشيخ عليه، ووثق المجيز بقدرة المجاز على استيعابها.

٢ ــ أن يكون للمجيز معرفة سابقة بالمجاز من الوجهة العلمية ، بحيث بنى إجازته على علم ، ولم تنشأ على فراغ .

وعلى كل حال فالإجازة كما قلنا : ثقة من المجيز في المجاز ، واعتراف بقدرته على الأعمال العلمية منفرداً دون رعاية شيخ .

وهذه الثقة تعني وجود خلفية من الثقافة للمجاز ، تهيئه لتحمل مسئوليات هذه الإجازات التي كانت تعتبر بمثابة الشهادات الدراسية الحديثة .

وقد ألف النابلسي في العلوم الشرعية والعقلية : في الفقه ، والتفسير ، والحديث ، والكلام ، وتعبير المنام ، والتصوف ، والطب ، والفلاحة .

ولكنه كان مثل كبار أهل عصره ، كان شارحاً أو معلقاً ، وكان شرحه وتعليقه يفصح عن مدى تبحره في تلك العلوم ، وكشفه عن عبقرية فذة في استيعابه للموضوعات ، وفهمه الجديد لها ، مما سوف يظهر أثناء عرضنا لمؤلفاته التي تؤكد أن ثقافته كانت إسلامية عربية عريقة ، فيما عدا التصوف الذي تأثر فيه ببعض التيارات الأجنبية ، كالفارسية والهندية واليونانية القديمة .

* * *

مؤلفاته :

ألف النابلسي كتباً في الاتجاهات التالية :

١ ــ التصوف .

٢ ــ الشعر

٣ ــ الرحلات

٤ ــ الحديث

٥ ــ الفقه

٦ ــ المعارف العامة .

أولاً : التصوف :

١ — أنوار السلوك، وأسرار الملوك، ويقع في عشرين ورقة، ألفه عام ١١١٣هـ، وهو برقم ٥٧ تصوف بالظاهرية بدمشق، بين فيه مراتب أهل المعرفة الإلهية، والحكم فيما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه في جميع أحوالهم، وأن ذلك لا يتيسر لأحد بعده.

وذكر الفرق بين الإسلام وغيره من الديانات الأخرى، من حيث أن الإسلام لا يدخل فيه النسخ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسل للناس عامة، بينما الرسل الآخرون كل أرسل الى قومه خاصة.

٢ — إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود. ويقع في ٢٧ ورقة، ألفه عام ١٠٩١هـ، وهو برقم ٥٩٥٢ تصوف بالظاهرية بدمشق. ومنه نسخة بالأزهرية رقم ٣٣٨٧ تصوف.

ويبحث في الوجود، هل هو واحد أم اثنان؟ وفي المخلوق والخالق، هل هما شيء واحد أم مختلفان؟

ويقرر أن أصل الموجود واحد، باعتبار أن وجود الإنسان من وجود الله، فهو الذي يحيي ويميت، وعنده أن الخالق والمخلوق ليسا شيئاً واحداً، وإلّا لكان القديم حادثاً، والحادث قديماً.

٣ — التنبيه من النوم، في حكم مواجيد القوم. ويقع في عشرين ورقة، ألفه عام ١١٠٢هـ، وهو برقم ١٠٠ تصوف بالظاهرية بدمشق.

ويقول فيه : إن الله تعالى خلق محمداً صلى الله عليه وسلم على مرتبتين، لا تنال كل واحدة منهما بالاكتساب، ولو عمل الإنسان عمل الثقلين عبادة، وإنما ذلك هبة من الله تعالى. الأولى : التلقي عن الله عز وجل، والثانية الإلقاء. وقد قام الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا العمل كما أمره الله عز وجل.

ثم بين الفرق بين الولاية والنبوة والرسالة.

٤ ــ اللؤلؤ المكنون في الإخبار عما سيكون. في ثمان ورقات، ألفه عام ١١١٠هـ، وهو برقم ٧٥٠٢ تصوف بالظاهرية بدمشق، قال في مقدمتها:

«هذه رسالة عملتها جواباً، وأرسلتها خطاباً، كشفت فيها عن حكم ما يقع بين الناس من الإخبار عما سيحدث من الوقائع في الزمان المستقبل، وأزلت الالتباس، وشرحت طرق وصول المغيبات الكونية الى العقل والحواس، وفرقت بين ما لا بأس به من ذلك وبين ما به الباس».

ثم بين أن أسباب العلم بالحوادث المستقبلة أربعة: إما وحي نبوي، أو إلهام كشفي، وهذان مخصوصان بالأنبياء والأولياء، وهي الأسباب السماوية. وإما بالاطلاع على حركات الأفلاك، واقترانات الكواكب، أو بمعرفة الحروف الروحانية النطقية أو الرقمية، وهي قوى الافلاك.

وهذه هي الأسباب الأرضية. ولا تختص بالأنبياء ولا الأولياء، بل يشترك في معرفتها المؤمن والكافر.

ثم تكلم عن الجفر وعلومه وأحكامه، إلى آخر ما كتب.

٥ ــ بداية المريد، ونهاية السعيد. بالمكتبة الأزهرية برقم ٨٤٥٩ تصوف.

أورد فيه أبياتاً وشرحها تبين من هو المريد الذي ينتهي الى السعادة ومنها:

عيون العلا نحو السعيد نواظر ... لأنّ له ثوباً من العزّ فاخر
وللكون معنى دق عن فهم عارف ... تشير إليه الباطنات النواظر
يناديك يا مدهوش لو كنت سامعاً ... فناهيك عن طيب الفدى والخواطر
ومن تحت تحت التحت عند إشارة ... إلى فوق فوق الفوق والكلّ حائر

٦ ــ تحقيق الذوق والرشف في المخالفة الواقعة بين أهل الكشف يقع في ثلاثين

ورقة ، ألفه عام ١٠٨٩ هـ برقم ٧٤٩٠ بالظاهرية بدمشق ، بين فيه هل هناك خلاف في الكشف من حيث طريق وصول كل عارف إلى الله ، أم إن الكل يسيرون على درب واحد هو الكتاب والسنة ، وينتهون إلى مراد واحد هو الله تعالى.

٧ — تنبيه من يلهو عن صحة الذكر بالاسم. ألفه عام ١١٠٢ هـ بالظاهرية بدمشق برقم ٩١٢١ تصوف.

وقد تناول في هذه الرسالة حكم الذي يلهو عن ذكر الله ، وأنه عاص ، ثم بين معنى الذكر ، وفائدته ، وأن الذي يذكر الله بلفظ الجلالة ليس ذكره كاملاً ، ثم حكم كلمة (هو) وخروجها عن معناها ، كضمير فصل ، إلى أن صارت علماً بالغلبة التحقيقية في اصطلاحهم الذي لا تشابه فيه مطلقاً ، بحيث إذا ذكروه به أرادوا به اسم الله تعالى ، إلى غير ذلك من الموضوعات.

٨ — توثيق الرتبة في تحقيق الخطبة. يقع في ثمان وخمسين ورقة ، ألفه عام ١١٠٢هـ بالظاهرية بدمشق ، برقم ٩٢١ تصوف.

تناول فيه الخطبة التي وردت من القدس ، لعالم معروف بها ، وطلبوا من الشيخ النابلسي شرحها ، وهي تبحث في علوم الذوق ، وأسماء الله الحسنى ، ومختلف العلوم ، كالاستخلاف والتسمية وغير ذلك ، وقال في مقدمتها :

إنها تضمنت كثيراً من العلوم لا تدخل تحت حصر ، منها علوم غيبية لا تدخل في قوالب المعاني الحسية والعقلية إلّا بطريق التنزل ، وضرب من التشبيه ، وعلوم شهودية وملكية ، وعلوم تشهدية برزخية ، وعلوم دنيوية ، وعلوم حسية أخروية ، وعلوم شهودية ملكية ، وعلوم عقلية شرعية ، وعلوم عقلية عادية ، وعلوم حرفية وفعلية ، وعلوم الرحمة الخاصة ، والرحمة العامة ، وعلوم ظهور الرحمة في المرحومين الى غير ذلك.

ولا يخفى على الباحث نزعة التقليد السائدة في سرد العلوم التي يحيط بها الصوفي

حتى تصبح ضرباً من الإعجاز ، كما فعل الشعراني في كتابه «تنبيه الأغبياء على قطرة من علوم الأولياء».

٩ــ نتيجة العلوم ، ونصيحة علماء الرسوم . فرغ منها عام ١١١٢ هـ وتقع في ثلاث وعشرين ورقة ، بالظاهرية بدمشق ، برقم ٦٩٧٩ تصوف (مجموع) .

وهو دفاع عن مسائل في العقائد الكشفية الوجدانية ، منسوبة الى العارف أحمد الفاروق السرهندي النقشبندي ، وقف عليها عام ١١١٢ هـ ، فأراد إيضاح معانيها ، وكشف ما أشكل من تركيب مبانيها ، ويقول في أولها :

«اعلموا يا إخواني أن الإسلام عند أهل هذه الطريقة المرضية لا تأويل له مطلقاً عندهم ، ولا تحريف له عن معاني مفرداته ومركباته ، ولا يجوز تأويل كلامهم الى غير معانيه أصلاً».

ثم يتعرض للقول بأن لهم إدراكاً خاصاً بهم في معرفة الأشياء المحسوسة ، لا يشاركهم فيه غيرهم من العلماء المسلمين ولا غيرهم ، بل هو إدراك يسمى فتحاً إلهياً في الرحمة الإلهية .

ولكنه يتعرض في هذا الكتاب لموضوع خطير جداً ، يمكن فهمه على ضوء التناسخ ، إذ يقول :

«ثم إنه صلى الله عليه وسلم من حيث رتبته الفردية يظهر من كل وقت الى يوم القيامة في الصور المختلفة التي هي مخلوقة منه صلى الله عليه وسلم ، أي من نوره الأصلي الذي خلقه الله أول ما خلق»[1] .

ثم يتعرض لموضوع النبوة والرسالة والولاية ، ويرى «أن النبي في مقام ولايته أفضل منه في مقام نبوته ومقام رسالته ، وكذلك النبي الرسول في مقام ولايته أفضل منه في مقام نبوته ورسالته»[2] .

---

(١) ورقة ٤أ.

(٢) ورقة ٧أ.

وليس الأمر كما ظن الناس به وبأستاذه ابن عربي وتلاميذه من أنهم يفضلون الولي على النبي.

بل إن التدقيق يعطي أن النبي ولي ونبي، وهو من حيث ولايته أفضل منه من حيث نبوته. ولا يمكن أن يتجرّد نبي عن ولايته، كما أن الولي قد يتجرّد عن النبوة، وفي هذه الحالة يصبح النبي أفضل من الولي، من حيث الجمع بين الولاية والنبوة.

١٠ — جمع الأسرار في منع الأشرار من الطعن على الصوفية الأخيار. يقع في خمسين ورقة، بالظاهرية بدمشق، برقم ٥٢٤٠ تصوف. بين فيها من هم الصوفية، وحكم الطعن فيهم شرعاً، وبرهن على أن الصوفي الحقيقي هو العامل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأن الحائد عن ذلك حائد عن الإسلام، متستر بالتصوف، وهو منه براء.

١١ — جواهر النصوص في حلّ كلمات الفصوص. وهو شرح لفصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وقد طبع بمصر في مجلد ضخم، وهو توضيح وتبسيط لمشكلات كتاب ابن عربي، التي تناولها الناس بالنقد والرفض أحياناً، وقد حاول النابلسي تقريب الكتاب الى الأفهام في أسلوب قريب الى العقل.

وقد أشار في مقدمته الى أن التجارب الصوفية لا يمكن أن تفهم إلّا بالممارسة الفعلية، لأنها من علوم الذوق أكثر منها من علوم العقل، شأنها في ذلك شأن ألم الإحراق بالنار، ولذة الوقاع، لا يمكن لأحد أن يصفهما بحيث يشعر بهما السامع أو القارىء كما يشعر بهما من أحرق أو جامع، ما لم يحترق بالفعل أو يجامع بالفعل.

١٢ — الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين. يقع في سبع وستين ورقة، بخط المؤلف في الظاهرية برقم ٩٨٧٣ تصوف. ومنها نسخ بالأزهرية ودار الكتب المصرية.

وقد دافع في هذا الكتاب عن الشيخ الأكبر ابن عربي، وقال: إن الطاعنين

على ابن عربي لم يفهموا كلامه ، لقصور عقولهم ، وقلة علمهم ، ونفى نفياً قاطعاً عن ابن عربي القول بالحلول أو الاتحاد ، وبين المراد بوحدة الوجود عند ابن عربي من شهادة محيي الدين على نفسه ، بقوله : «نشهد أن الله واحد» إلى آخر النص الذي استمدّ منه النابلسي تأويل كلمات ابن عربي .

١٣ ــ رسالة في الانتصار لابن عربي . وتقع في سبع وأربعين ورقة ، برقم ١٠ تصوف بالظاهرية . رد فيها على من طعن في ابن عربي ، ونال منه ، ألفها عام ١١٠٤هـ ، وفيها تتجلى مقدرته الفائقة في الدفاع عن ابن عربي .

١٤ ــ رفع الريب عن حضرة الغيب . ويقع في سبعين ورقة ، ألفه عام ١١٠٤هـ بالظاهرية تحت رقم ١٠٠ تصوف (مجموع) .

تناول فيه حقيقة المغيبات عن الإنسان ، وهل يستطيع أن يدركها أم لا ، وكيفية الوصول الى الله تعالى ، ثم انتهى إلى قوله :

« اعلم يا أخي أن التوفيق الذي ذكره علماء العقائد أمره عظيم ، وشكله جسيم ، ولا يحصل للمكلف إلّا بالتحصيل ، وليس له سبب الا التضرع الى الله تعالى » .

ويكاد يكون هذا الكتاب تكراراً لكتاب «اللؤلؤ المكنون ، في حكم الإخبار عما سيكون» .

١٥ ــ زهر الحديقة في ذكر رجال الطريقة . ويقع في ست وثمانين ورقة ، برقم ٧١٩١ تصوف الظاهرية ، وهو يجرد الأسماء الواردة في كتاب الطريقة المحمدية لبيركلي ، ويترجم لها تراجم وافية ، وهم من الصوفية .

١٦ ــ شرح التحفة المرسلة . ويقع في سبع وعشرين ورقة ، ألفه عام ١١١١هـ ، برقم ٦١٨٥ بالظاهرية .

والتحفة المرسلة رسالة محمد بن فضل الله الهندي ، شرحها النابلسي كعادته شرحاً أبان فيه عما فيها من معان تتعلق بالشريعة والطريقة والحقيقة .

وهو يورد النص ، ثم يشرحه في نقول كثيرة . ومنها :

«الذات الإلهية هو الوجود المحض ، الخالي عن قيود الماهيات والمحسوسات والمعقولات ، وليس له تعالى ماهية أصلاً غير الوجود المحض ، لأنه لوكان له ماهية غير الوجود المحض لزم ثلاثة أمور :

الأول : أن يكون مركباً من ماهية وخاصة ووجود عام ، فيكون حادثاً .

الثاني : أن تكون ماهيته مفتقرة الى الوجود ، وهي غير الوجود ، وكل مفتقر الى الوجود حادث .

الثالث : أن يكون مشابهاً للحوادث ، لأن الحوادث كلها لها ماهيات .

ثم بين معاني الشريعة والطريقة والحقيقة ، على طريقته التي كررها في كثير من كتبه .

١٧ــ عذر الأئمة في نصح الأمة . ويقع في عشر ورقات ، وألفه عام ١١٠٢هـ ، وقد كتبه شكراً لله على نعمة المرض والشفاء منه ، وقال : إنه من فتوح الوقت .

ويقول في المقدمة : إنه كتبها لإصلاح ما بين علماء الشريعة والمحققين من علماء الحقيقة ، ذات الأبحاث الغامضة الرفيعة .

وقال : إن الحقيقة أصل ، والشريعة فرعها ، وإذا كانت الأرض طيبة فإنه يطيب فيها ، والحقيقة طهارة القلوب ، والشريعة طهارة ظاهر الإنسان من دنس الذنوب .

ثم نقل عن ابن سبعين قوله لتلاميذه : عليكم بالاستقامة على الطريق ، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا تفرقوا بينهما ، فإنهما من الأسماء المترادفة ، واكفروا بالحقيقة التي هي في زمانكم ، وقولوا : عليها وعلى أهلها اللعنة .

ثم يذكر النابلسي : أن الحقيقة هي نسبة المخلوقات كلها إلى الله ، ويسمى توحيد الأفعال ، وهو باب الحقيقة ، وبعده توحيد الصفات والأسماء ، ثم بعده توحيد الذات ، وهذا التوحيد بأقسامه الثلاثة يحتاج الى المراقبة دائماً حتى يصير ذوقاً وكشفا .

ثم مضى في تفصيل توحيد الأفعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات ، وتعرض للخلاف بين علماء الشريعة والحقيقة ، وقرب بينهما ، ونعى على الإباحية التي لا ترى إلّا توحيد الأفعال فقط .

١٨ ــ قطرة السماء ونظرة العلماء ، في ست وعشرين ورقة ، برقم ٦٧٨ بالظاهرية .

بين فيه الطريق للسالكين ، وكيفية السلوك ، وهي بابان : الأول في حقيقة الوجود الموصل الى المعبود ، بدأها بقوله :

إن الوجود حقيقة لا تدرك   وقف المحقق دونها والمشرك
والناس فيها فرقتان فعارف   حاز الكمال وجاهل يستدرك

والثاني هو حقيقة الوجود الباطل ، وهو العلم ، وهو باطل ، لأنه في مقابلة وجود الله .

١٩ ــ كشف النور عن أصحاب القبور . يقع في اربع وعشرين ورقة ، ألفه عام ١١٠٦ هـ برقم ٥٧ تصوف بالظاهرية .

تحدث فيه عن كرامات الأولياء الأحياء والأموات ، ووقوعها ، واستدل على ذلك بالحديث ، ثم عرف الكرامة ، وعلى يد من تكون ، والطريق اليها ، والفرق بينها وبين المعجزة ، والمعونة ، والشعوذة ، ورد على المنكرين لها .

ثم انتقل إلى تعريف الولي ، ورد على منكري الولاية ، ولم يدع مجالاً إلّا سد الطريق فيه على الطاعن .

٢٠ ـــ كوكب الصبح في إزالة ليل القبح. يقع في اثنتين وعشرين ورقة، وألفه في عام ١١٠٣هـ، برقم ٩٩ تصوف بالظاهرية. يقول في أوله:

«الإشعاع المكوكب الغربي كله تحريك تراه بانتقال من حياة المنون، وجميع الكون، وحقيقة إشارات إلى كن فيكون، فنظرة أعطت، ونظرة أخذت كل شيء».

ولعلنا نلاحظ ميله الى الألفاظ الغامضة، والتراكيب المعقدة، شأنه في ذلك شأن ابن عربي في بعض مواضع من كتبه لاسيما «عنقاء مغرب». وشأن الشيخ عبد الحق بن سبعين في بعض رسائله.

ثم تحدث بعد ذلك عن المراتب الأربع التي يتكوّن منها الإنسان.

ثم ذكر أن كلمة «الله» هي أعلا المراتب وأرقاها، وأن أمره تعالى هو ذاته، فالأمر حضرة من حضرات الذات العلية.

ثم انتقل الى الحديث عن المقامات والأحوال، وفي النهاية وصل بالعبد الى مقام القرب الخاص بأهل الله، حتى يصبح العبد ربانياً أمره من أمر الله، سائراً بقدرة الله تعالى.

٢١ ـــ مناجاة الحكيم ومناغاة الكريم. يقع في مائة ورقة واثنتين، برقم ٩٠٥٧ تصوف بالظاهرية. وهو في ثمانية عشر فصلاً، كل منها مناجاة ومحادثة بين العبد والرب عند انكشاف الستر، ورفع الحجب.

وهو على نهج المواقف والمخاطبات لابن عبد الجبار النفري، والمشاهد القدسية لابن عربي الذي شرحته سيدة العجم في مجلد مخطوط بدار الكتب المصرية... وهو يقول في إحداها:

قال لي: أنت تصلح لي.

فقلت: كيف أصلح لك وأخلاقي أخلاق سوء

فقال : أكملها بأخلاقي الحسنة .

ثم قال لي : يا عبدي ، أنت أنت ، وأنت لست أنا يا عبدي ، أنا الوجود ولا أنت ، يا عبدي كل الناس عبيد نعمتي ، وأنت عبد ذاتي .

فقلت : يا رب ، وكيف أنا عبد ذاتك ؟

قال : أنت عبد الوجود لا عبد الموجود ، والوجود أنا ، والموجود غيري ، لأنهم موجودون بي ، وأنا موجود بذاتي ، فلذا قلت : أنا الوجود .

ونلاحظ هنا التشابه بين صدر هذه المناجاة ، ومناجاة أبي يزيد البسطامي حيث يقول :

رفعني الله مرة ، فأقامني بين يديه وقال لي : يا أبا يزيد ، إن خلقي يحبون أن يروك .

فقلت : يا رب ، زيني بوحدانيتك ، وألبسني أنانيتك ، وارفعني الى أحديتك ، حتى إذا رآني خلقك قالوا : رأيناك ، فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك[1] .

٢٢ ــ مفتاح المعية في شرح الطريقة النقشبندية . يقع في سبع وثلاثين ورقة ، بالظاهرية بدمشق .

ويقول : إن العارف المحفوظ في البداية والنهاية الشيخ أبا سعيد البلخي النقشبندي ، أشار اليه أن يشرح الرسالة المعربة الى العربية من الفارسية ، والمنسوبة للشيخ تاج الدين النقشبندي ، فامتثل أمره ، واغتنم مقصوده .

وقد جمع في هذا الكتاب كثيراً جداً من الأبحاث الهامة من مباحث فلسفة التصوف ، كالفكاهات بين الكائنات ، والوجود المحض ، والوجود الباطل وغيرهما .

ثم شرح طريقة تلقين النقشبندية ، ثم تحدث عن التصوف ، وعن مقام

---

(١) نقلها الشيخ مصطفى عبد الرازق في دائرة المعارف الإسلامية مادة (تصوف) .

الإحسان ، ثم انتهى إلى الصلاة وأسرارها ، وقيام الليل ، ومنهاج المريد في عبادته ومعاملته لربه .

٢٣ ــ الفتح المدني في النفس اليمني ، يقع في خمس عشرة ورقة ، وهو كتاب مما يسمى عند الصوفية بكتب الإشارات ، والعثور على معان واضحة منه أمر عسير إلّا قليلاً .

وهو يتخذ من حروف المعجم عناوين ، فيتكلم عن الحرف من حيث الحقائق ، ثم يورد نظماً في المعنى ، وأثناء ذلك يكرر حروفاً أو كلمات ، فمثلاً هو يقول في حرف الصاد :

صدق صدق صدق صدق. صفا وكدر، صفا وكدر، صفا وكدر. صاد صاد صاد. ص ص ص. برز مصطفى من الاختفا ، وبه الاكتفا ، ميم واسعة ، دائرة شاسعة ، تدور كالرحا ، فيحصل الانمحا ، صه صه صه ، وهو حرف منحرف ، وعلى دورته منعكف.

ثوب صدق المجال فوق القميص ولـه الانـتسـاب كـالـدخـريص
لمعـة بـانحرافـهـا عن ثـريـا ذلك الوصف أطمعت للحريص
زاد في نقصه على كل حرف وإذا زاد فـهـو في تـنـقـيص
مثمـن عـنـد عـقده بعد بعد فـتـحـقـق بمثـمـن ورخـيص

وعلى هذا المنوال يمضي في حروف المعجم التي ذكرها.

٢٤ ــ رد الجاهل الى الصواب في جواز إضافة التأثير إلى الأسباب. ويقع في سبع وعشرين ورقة ، كتبه عام ١٠٩٠ هـ ، وهو بالظاهرية ويقول في المقدمة :

« هذه رسالة عملتها في صحة نسبة التأثير إلى كل شيء في الظاهر ، على يد الإنسان والولي وغيره من الميت والحي ، وأن هذه النسبة مجازية واردة في الشرع ، لا يكفر القائل بها ، ولا مخالفة فيها لأصل ولا فرع ».

ثم تحدث عن الأسباب ، وأن الله يخلق الأشياء عندها ، لا بها ، وأعلن الإجماع على أن إضافة الفعل الى سببه صحيحة ، ورد على المتكلمين القائلين بكفر من قال بذلك .

ثم ناقش قضية ظهور الكرامات على أيدي الأولياء أحياء وأمواتاً ، وأقام الدليل على ذلك ، ونقل آراء علماء الفقه والسلوك في هذا الصدد ، وفي النهاية قال :

« واتفل في وجوه المنكرين الجاهلين ، الذين لا يعرفون الفرق بين الضلال وبين الحق المبين ، الضالين المضلين ، الخائضين بألسنتهم الحداد في أعراض الأولياء المقربين ، من المتقدمين والمتأخرين ، الموقعين بعض عوام المسلمين في طبقات سجين ، قطعهم الله ودمرهم » .

وتلك سمة من سمات النابلسي واضحة في بعض مواضع من كتبه كما قلنا من قبل : أن يطلق لسانه في مخالفيه ، ولعل هذا يكون ناشئاً من انفعاله ضد المعارضة غير الواعية في موضوع يكون بمثابة المسلمات عنده .

٢٥ ــ هدية الفقير وتحية الوزير . وهي رسالة تقع في ست ورقات . كتبها عام ١١٠٢ هـ ، وهي في الظاهرية برقم ١٣٧٢ تصوف . ويقول عنها :

« هذه وصاية إيمانية ، ومزايا عرفانية ، وصحائف إحسانية ، وطرائف يمانية ، سمحت بها الحقيقة الإنسانية ، عند انتسابها الى الحضرات الربانية ، والتجليات الرحمانية ، ولم تحصل فيها المراجعة الى كتاب حادث ، غير الكتاب القديم ، الظاهر للبصيرة النورانية ، من خلف حجاب الصورة النفسانية ، في ليل النشأة الظلمانية » .

والرسالة عبارة عن دستور للوزراء في حياتهم ، يجمعون به بين مصالح العباد ، وبين مراقبة الله تعالى ، والسلوك اليه ، ومنها :

« ولا يظن هذا السعيد الموفق أنه إذا أقبل على نفسه لعمارة غده ، ونظافة أمسه ، قبل حلول رمسه ، وغيبة هذا الطالع من شمسه ، وبرد قلبه بالتسليم ، وشرب كأسا مزاجه من تسنيم ، أن الله تعالى يفسد عليه تدبيره المنسوب اليه ، أو يشغله عن

الأمور العظام ، في فصل قضايا الأحكام بين الأنام ، أنا ضامن له أن ذلك مما يزيد في قواه في إنجاز مصالح دنياه وأخراه».

ثانياً : الشعر :

٢٦ — ديوان الدواوين . وهو عبارة عن ديوان الإلهيات ، وديوان الغزليات ، وديوان المراسلات . ويقع في ست وخمسين وثلاثمائة ورقة ، برقم ٧٢١٠ مجاميع شعرية بالظاهرية .

جمع في هذه الدواوين معظم آرائه ، ودافع عن وحدة الوجود ، وبرأ الصوفية من القول بالحلول والاتحاد ، وتحدث عن المعرفة والفرق بين الوجود والموجود ، وأبطل قول أهل التثليث ، وفيه من علم الكلام والنفس والحديث عن الكرامات الكثير .

٢٧ — ديوان الحقائق . وهو مثل سابقه ، وهو مطبوع متداول بين الناس ، غير أن فيه كثيراً من «المواليا» ذات المعاني الصوفية الرفيعة بالإضافة الى ما في ديوان الدواوين .

٢٨ — ديوان الحقيقة وسلوك الطريقة . يقع في اثنتين وثمانين ورقة ، وهو برقم ٩٢٣٤ بالظاهرية . وهو في الحقائق الإلهية ، وفي طرائق سلوك الإنسان إلى الله .

٢٩ — شرح ديوان ابن الفارض . وهو مطبوع متداول بين الناس ، وموضوعاته هي موضوعات ابن الفارض ، مشروحة بزيادات من فكر النابلسي .

وهو في الحقائق ، ووحدة الذات البشرية ومقارنتها بوحدة الذات الإلهية ليظهر الفرق بين الحادث والقديم ، وفي غير ذلك من الموضوعات .

٣٠ — شرح البديعية ، المسماة : نفحات الأزهار على نسمات الأسحار ، في مدح النبي المختار . ويقع في تسع وخمسين ورقة ، وهو برقم ٨٠٣٩ عام بالظاهرية . وهو شرح للقصيدة التي نظمها النابلسي ، فاعترض العلماء عليها ، وشكوا في أن

يكون النابلسي هو كاتبها ، فطلبوا منه شرحها تأكيداً لصدقه في دعوى تأليفها ، فشرحها في هذا الكتاب.

ثالثاً : الرحلات :

٣١ ـــ الحقيقة والمجاز في الرحلة الى الشام ومصر والحجاز. وتقع في خمس وأربعين وأربعمائة ورقة. كتبها عام ١١٠٥ هـ ، وهي برقم ٥٤ عام بالظاهرية.

تناول فيها الكثير من حوادث وأخبار البلاد التي زارها ، ولقاءاته العلمية ، ووصف الأماكن التي رآها ، وفيها يقول :

«لما تحركت فينا دواعي الغرام ، وتوجهت الهمة الى السير في جهات بلاد الشام ، كتب الينا بعض الإخوان من الصالحين هذه الأبيات ، وجاء بها إلينا تحرك من القلب وانبعاث ، فكانت شرح الحال ، وهي :

عش عزيزاً ولا تذل لخلق   واطلب الرزق في بلاد الحبيب
ثم سر في البلاد شرقاً وغرباً   وتوكل على القريب المجيب
فعسى أن تنال ما ترتجيه   بيد اللطف من مكان قريب

وربما كانت هذه الأبيات التي لاقت من نفسه مكاناً ، ومن قلبه وطناً ، هي السبب في خروجه في هذه الرحلة على قدم التجريد كما قلنا من قبل ، إذ كان معه سبعة أفراد بخيولهم ، وليس معهم شيء من اسباب الحياة.

ولعل هذه الرحلة أيضاً كانت في أيام عصيبة بالنسبة للنابلسي ، ويبدو ذلك من راحته النفسية إلى وصف المواكب التي قوبل بها.

ولكن هذا لا يعني أن الرحلة قد خلت من القيمة العلمية ، فهي مصدر هام للكشف عن الحالة العلمية ، وعن أحوال الصوفية وطرائقهم في تلك البلاد التي زارها. وهي تمدنا بمعلومات على جانب من الأهمية في العلاقة الودية بين علماء الأزهر وبين النابلسي بينما كانت تلك المودة مفقودة بين علماء الشريعة والشعراني

المصري مثلاً، مما يؤكد أن الصراع بين الفريقين كان على الجاه والسلطان النفسي الذي يحظى به الصوفية، ولما كان النابلسي غريباً عن البلاد فلا مطمع له في سلطان، ولن يزاحم العلماء في شيء. ولهذا بذلوا له من الود الشيء الكثير.

فقد احتفى العلماء والطلاب بمقدم النابلسي الى الجامع الأزهر، حيث أقبل عليه العلماء والمدرسون وطلبوا منه درساً تبركاً، فاعتذر لهم، وقال:

«وانكبت علينا جميع الطلبة والمجاورون هناك، يقبلون يدنا، ويطلبون الدعاء، مع زيادة الاعتقاد، فأخذتنا هيبة ذلك الحال، فصرنا نبكي وهم يبكون، وندعو لهم حتى خرجنا من الجامع»[1].

٣٢ ــ حلة الذهب الإبريز في الرحلة الى بعلبك والبقاع العزيز. وتقع في ستين ورقة، وألفها عام ١١٠٠ هـ وهي برقم ٨٦٦٦ عام الظاهرية، وقد تناول فيها كعادته تقاليد تلك البلاد العلمية والاجتماعية.

٣٣ ــ الرحلة القدسية. وهي في مائة وتسع وأربعين ورقة، وكتبها عام ١١٠١هـ، وهي برقم ٦٨٢٤ عام بالظاهرية.

٣٤ ــ التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية ــ وتقع في سبعين ورقة، وكتبها عام ١١١٢هـ، وهي برقم ٢٣١٧ عام الظاهرية.

٣٥ ــ الرحلة الى استانبول. كتبها عام ١٠٧٥هـ، وتقع في مائة ورقة، وهي برقم ٢٨٣٧ عام بالظاهرية.

رابعاً: الفقه

٣٦ ــ الابتهاج بمناسك الحاج. يقع في تسع وعشرين ورقة، وألفه عام ١١٠٥هـ، وهو بالظاهرية برقم ٥٣١٦ فقه. وهو في أحكام الحج ومناسكه.

(١) الحقيقة والمجاز ص ١١٣.

٣٧ ـ الأبحاث المخلصة في حكم كي الحمصة. في ست ورقات. ألفه عام ١٠٩٨ هـ، وهو في الظاهرية برقم ١١٤٤ فقه. ويبحث في حكم علاج الإنسان بالكي في بعض مواضع من جسده، وحكم استعمال الحمصة لاستدامة رشح الماء من المكان المريض، والطريقة الصحيحة لذلك، وهل الكي ينقض الوضوء أم لا، وحكم ماء الجرح إذا انتشر بعد الكي، وغير ذلك من الأحكام التابعة لهذا الموضوع.

٣٨ ـ الجواب الشريف في الحضرة الشريفة في أن مذهب أبي يوسف ومحمد هو مذهب أبي حنيفة. ويقع في ثلاث وخمسين ورقة، ألفه عام ١١٠٥ هـ، وهو بالظاهرية برقم ٥٣١٦ فقه.

ويبحث في اتفاق مذهب أبي يوسف ومحمد وهما من تلاميذ أبي حنيفة مع مذهبه، ويقيم الدليل على أنهما يتبعانه وإن اختلفا معه في بعض الآراء.

٣٩ ـ الرد الوفي، على جواب الحصكفي، في مسألة الخف الحنفي. وهو في ثمان وثمانين ورقة، بالظاهرية رقم ٥٣٦٦ فقه. ويبحث في شروط المسح على الخف، ورأي الحصكفي في ذلك، ونقده.

٤٠ ـ الغيث المنبجس في حكم المصبوغ بالنجس، في عشرين ورقة، بالظاهرية رقم ١١٤٤ فقه، ويبحث في حكم الأشياء التي تخللتها النجاسة، وكيف تزال، وحكم استعمال هذه الأشياء، ومتى تطهر، وفي أي شيء يمكن استخدامها.

٤١ ـ الفتح المكي واللمح الملكي. يقع في ثلاث وخمسين ورقة، كتبه عام ١١٠٥ هـ. وهو بالظاهرية برقم ٧٤٧٩ فقه، ويتحدث فيه عن مكة، وحكم الوقوف بعرفة، والطواف، وجميع أحكام الحج، ثم يتحدث عن زمزم وفوائدها، وعن مدى حرمة هذه الأماكن، والمقامات، ووجوب العمل لكلّ مقام.

٤٢ ـ إتحاف من بادر الى حكم النوشادر. وهو في خمس عشرة ورقة، ألفه

عام ١٠٩٨ هـ، وهو بالظاهرية برقم ٥٣١٩ فقه، ويبحث عن أحكام النوشادر الذي يستخرج من كوى الحمامات، بمصر وغيرها، وهو متجمع من دخان النجاسات، هل هو حرام في الاستعمال أم حلال؟

٤٣ — اشراق العالم في أحكام المظالم. في عشرين ورقة، بالظاهرية برقم ٥٣١٦ فقه، وهو في حكم من وقع عليه ظلم، كيف يرده، وما حكم الشرع فيه، وهل إذا نوى الزكاة مما ظلم فيه تجزئه أم لا؟ إلى غير ذلك.

٤٤ — الكواكب المشرقة في حكم استعمال المنطقة. وهو في ست وعشرين ورقة، بالظاهرية برقم ٥٣١٦ فقه، وهو في حكم التحلي بالمنطقة للرجال والنساء، وحكم استعمال منطقة الفضة للرجال.

٤٥ — بغية المكتفي في جواز المد ح على الخف الحنفي، في مائة وثلاث عشرة ورقة، بالظاهرية برقم ٥٣١٦ فقه، وهو يبحث في أحكام المسح على الخفين عند الأحناف، وآرائهم في ذلك مفصلة.

٤٦ — تحصيل الأجر في حكم أذان الفجر. في سبع وعشرين ورقة، برقم ٥٣٦١ فقه الظاهرية، وهو يبحث في حكم الدعاء الذي يسبق أذان الفجر، وثواب المؤذن للفجر، وحكم الأذان، وغير ذلك من الأحكام.

٤٧ — تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية. في سبع وأربعين ورقة، وألفه عام ١١٠٦ هـ، وهو برقم ٦٣١٢ فقه بالظاهرية ذكر فيه الكثير من الآيات والأحاديث الدالة على الفرق بين الرشوة والهدية، وبين أحكام الرشوة، وأنواعها، وما يباح منها، وكذلك أحكام الهدايا لاسيما للقضاة.

٤٨ — تحقيق النصرة في تحقيق النظرة. يقع في ثلاثين ورقة، برقم ٥٣١٦ فقه بالظاهرية.

يتحدث فيه عن كيفية تحقق الإنسان بعدم النظر الى أمر غير مشروع، كالنظر إلى ما في يد غيره من المتاع والنساء وغيره.

٤٩ ـــ تكميل النعوت في لزوم البيوت . يقع في تسع وثلاثين ورقة ، الفه عام ١٠٩٦ ، وهو بالظاهرية برقم ٥٨٧٣ فقه .

وهذا الكتاب تعبير صادق عن تجربة خاضها النابلسي نفسه ، وقد دل فيه على سعة اطلاعة وإلمامه بالحديث والآثار ، ومناقب العلماء ، ويقول في مقدمته :

« لما يسر الله تعالى الانفراد لهذا العبد الضعيف عن الناس في البيت ، والاشتغال بكلام الميت الذي هو كالحي من المصنفين المتقدمين ، والإعراض عن مخالطة الحي من أهل هذا الزمان الذي هو كالميت ، أردت أن أجمع ما وجدت من الأخبار النبوية ، والآثار المنبعثة عن خلوص النية ، المرغبة في الانفراد عن الناس ، لأني وجدت في ذلك نفعاً كبيراً لا يدرك بالقياس ، وقد لامني في ذلك الجاهلون ، والله بصير بما يعملون » .

وبعد أن سرد الأحاديث والآثار المرغبة في العزلة عن الفتن ، وفساد الناس ، بسط الكلام على ما عليه الناس من الأحوال الفاسدة ، والأخلاق السيئة التي لا يطيقها مريد الله .

ثم سرد نماذج كثيرة من العلماء والأئمة الذين لزموا بيوتهم ، تأنيساً لمن يريد العزلة من المخلصين لدينهم ، وغالبهم من فقهاء الحنفية .

والمؤكد أن النابلسي كتب كتابه هذا حين لزم بيته في آخر عمره وتفرغ ، للتأليف والقراءة كما ذكرنا من قبل .

٤٩ ـــ نقود الصرر شرح عقود الدرر فيما يفتى به من قول الإمام زفر . في أربعين ورقة ، كتبه عام ١١١٢ هـ ، وهو برقم ٢٢١٦ فقه الظاهرية .

وهو شرح على منظومة للشيخ أحمد الحمدي المصري ، فيما عليه الفتوى من أقوال الإمام زفر بن الهزيل ، أحد تلاميذ الإمام أبي حنيفة ، والمنظومة كالمتن ، وكلام النابلسي شرح لها ، وقد رجع في شرحه إلى أمهات كتب الفقه الحنفي .

وله غير ذلك كتب كثيرة جداً يضيق عنها المقام ، ونكتفي بسرد بعضها :

٥٠ ـــ جواب سؤال في بدعة الحشيش . في ثلاثين ورقة ، رقم ١٥٢٧ فقه بالظاهرية .

٥١ ـــ خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق ، ألفه عام ١٠٦٨ هـ ، في ثلاثين ورقة ، يبحث في تلفيق مذهب من عدة مذاهب .

٥٢ ـــ إبانة النص في مسألة القص . في تسع عشرة ورقة ، برقم ٣١١٦ فقه الظاهرية . وهو في أحكام قص اللحية والشارب .

٥٣ ـــ رسالة في حكم التسعير . في ثمان ورقات . كتبها عام ١١٠٣ هـ وهي برقم ٥٣ فقه الظاهرية .

٥٤ ـــ التنفير من التكفير . في ثلاثين ورقة ، برقم ٢٢١٦ فقه الظاهرية . وهو في عدم تكفير من قال إن نكاح المتعة لم ينسخ ، مع أنه غير مباح ، لكن لا يكفر القائل بعدم نسخه .

٥٥ ـــ رسالة في الدخان . في عشرين ورقة ، بالظاهرية رقم ٦٣٣٢ فقه . ويرى أن الدخان مكروه ، ما لم يضر بالصحة أو بحقوق الأسرة فيكون حراماً ، وفي نهايتها يتكلم عن حكم الحشيش .

٥٦ ـــ الكشف والبيان عما يتعلق بالنسيان ، في سبع وعشرين ورقة ، بالظاهرية رقم ٢٣١٧ فقه وهي في أحكام النسيان والسهو .

٥٧ ـــ شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم المصري الحنفي . شرحه النابلسي في مجلد ضخم ، بالظاهرية رقم ٤٣٢٦ فقه .

٥٨ ـــ شرح القدوري . في ثلاثمائة ورقة برقم ٩٩١٤ فقه بالظاهرية ، في فقه الحنفية .

٥٩ ــ صدح الحمامة في حكم الإمامة . في تسع وعشرين ورقة ، برقم ٦٨٤٢ فقه بالظاهرية .

٦٠ ــ الإحكام بشرح درر الأحكام . الجزء الأول والثاني في أربعمائة وسبعين ورقة . والثالث والرابع في ثلاثمائة وخمس وثمانين ورقة . برقم ٥١٨٤ ، ٥١٨٥ فقه بالظاهرية .

خامساً : الحديث :

٦١ ــ الأحاديث المنثورة والأخبار المأثورة . في تسع ورقات ، برقم ٩١٢١ حديث الظاهرية .

٦٢ ــ تمهيد السنة في تجريد الستة . في ثلاثمائة ورقة برقم ٧١٤٢ حديث الظاهرية . وهو خلاصة الكتب الستة بعد تجريدها من أسانيدها .

٦٣ ــ ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث . في أربعمائة وسبع وثلاثين ورقة ، ألفه عام ١١١١ هـ ، وهو من أنفس ما ألفه النابلسي ، ويعتبر بداية ممتازة لمعجم السنة النبوية ، جمع فيه أطراف الأحاديث النبوية ، وذكر مواضعها من الكتب ، وهو مطبوع في أربعة أجزاء .

وقد اطلع المؤلف على جميع كتب الأطراف قبله ، وألف كتابه هذا تفادياً للحشو ، فجاء كما يقول : لبناً خالصاً سائغا للشاربين .

وهو على سبعة أبواب ، كل باب مرتب على حروف المعجم تسهيلاً للاستخراج .

الأول : في مسانيد الرجال من الصحابة أهل الكمال .

الثاني : في مسانيد من اشتهر بالكنية .

الثالث : في مسانيد المبهمين من الرجال ، على حسب ما ذكر فيهم من الأقوال .

الرابع : في مسانيد النساء الصحابيات.

الخامس : في مسانيد من اشتهر منهن بالكنية.

السادس : في مسانيد المبهمات منهن.

السابع : المراسيل من الأحاديث.

وفي آخره ثلاثة فصول في الكنى، والمبهمين، ومراسيل النساء.

٦٤ — كنز الحق المبين في أحاديث سيد المرسلين. يقع في مائة وسبع وأربعين ورقة، وهو برقم ٣٢٣ حديث بالظاهرية. وألفه عام ١٠٩٧ هـ جمع فيه الأحاديث الصحيحة المروية في أول عهد الصحابة، ورواتها وأسانيدها، ممن سمعوها أو حفظوها.

٦٥ — برهان الثبوت في تبرئة هاروت وماروت. وهو في خمس وستين ورقة، برقم ٦٩٧٩ مجموع بالظاهرية. ألفه عام ١١٣٠ هـ.

ويذكر النابلسي أنه قابل وزير الشام، فسأله عن عصمة الملائكة، وعما اشتهر من قصة هاروت وماروت، وما وقع لهما مع الزهرة، وأخرج له كتاباً لبعض علماء الروم، ينفي أن تكون القصة المروية من وضع اليهود، فعزم على تأليف هذا الكتاب، لإثبات عصمة الملائكة، وتفنيد المروي من أن هاروت وماروت اقترفا جريمة الزنا، ومناقشة الأحاديث الواردة في ذلك.

وقد ساق أقوال المفسرين، والأحاديث الواردة في الباب، ونقدها، وتكلم عن ظاهرة الوضع في الحديث، وأسبابه، وذكر نماذج من الوضع، وأقوال الأئمة في الوضاعين والكذابين.

سادساً : التوحيد :

ومؤلفاته في التوحيد يدخل فيها التوحيد الصوفي، وهو حقائق العقيدة في التصوف، إلى جانب التوحيد الكلامي الذي انصبغ بصبغة صوفية واضحة.

٦٦ — التوفيق الجلي بين الأشعري والحنبلي. في ثمان وعشرين ورقة، رقم ٥٥٥٥ توحيد بالظاهرية، يوفق فيه بين معتقد الحنابلة والأشاعرة في كلام الله، ويقرر أنهما من أهل السنة، وأن الخلاف بينهما إنما هو في الألفاظ لا في الجوهر.

٦٧ — الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري. يقع في إحدى عشرة ورقة، برقم ٩٣٠٤ توحيد بالظاهرية.

يتكلم فيه عن الاختيار عند علماء الكلام، وكيف يكون الإنسان مختاراً، ومن الذي يمنحه هذا الاختيار.

٦٨ — حقائق الإيمان. في ثلاثين ورقة، برقم ١١٢٩ توحيد الظاهرية جمع فيه كل ما وصف الله به نفسه في كتابه، أو جاء من أوصافه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، حتى يقف عنده المؤمن، ولا يحاول تفسيره بعقله، وإنما دعا إلى الإيمان به كما ورد، وكما هو مذهب أهل السنة.

٦٩ — الحامل بالفلك، والمحمول بالفلك، في إطلاق لفظ النبوة والرسالة والخلافة والملك. يقع في ثلاثين ورقة، برقم ٦٩٧٩ توحيد الظاهرية.

ويقول في سبب تأليفه: إنه ورد عليه سؤال من صديق في البلاد الرومية، أن رجلاً من عباد الله الصالحين يقال له: مصري أفندي، له شهرة في هاتيك البلاد بين العباد، وهم في أمره بين الاعتقاد والانتقاد. وأنه قال على رؤوس الأشهاد: أن الإمام الحسن والحسين نبيان ورسولان من رسل الله تعالى، وذكر أن هذا اعتقاده، ومن لم يعتقد ذلك فليس بمسلم، وطلب مني الجواب.

ثم فصل القول في هذه المسألة، مستنداً الى أصول الفقه، وآراء الفقهاء، ثم آراء الصوفية الفقهاء.

٧٠ — خمرة بابل وغناء البلابل. في ثلاث وعشرين ورقة، برقم ٦١١٧ توحيد بالظاهرية. وهي منظومة ذكر فيها أبواب التوحيد كلها، ومعنى العقيدة الصحيحة، وصلة الإنسان بربه.

٧١ ـــ رد الجاهل إلى الصواب في جواز إضافة التأثير الى الأسباب في تسع ورقات ، يتحدث فيه عن جواز إضافة التأثير الى الأسباب إضافة مجازية ، ويدحض الاقتصار على توحيد الأفعال ، ويؤيد القول بتأثير أرواح الأولياء في حياتهم وبعد مماتهم.

٧٢ ـــ غيث القبول ، في اثنتين وأربعين ورقة ، برقم ٣٥١٦ توحيد بالظاهرية.

يتحدث فيه عن الشرك والشركاء ، وفي تفسير آيات الشرك ، وآراء المفسرين وعلماء التوحيد ، وكيف ننزه الخالق عن الشركاء.

٧٣ ـــ نور الأفئدة. في تسع ورقات ، كتبها عام ١٠٨٤ هـ برقم ٦٥٨٨ توحيد الظاهرية. وهي شرح للمرشدة في الاعتقاد للسمرقندي.

تحدث فيه عن معرفة الله تعالى ، وعن معنى الإيمان والإسلام ، وهل هو واجب بالعقل أم بالشرع ، وهل التكليف يكفي فيه العقل؟

٧٤ ـــ مراقي السيارات الى مراقي السموات. في اثنتين وتسعين ورقة ، برقم ٩١٢١ الظاهرية توحيد.

يدفع فيه الشبه الواردة على الإسلام من خصومه ، ويحميه من طعن الطاعنين.

٧٥ ـــ الوجود الحق ، جزءان في مائتين وثلاث وثمانين ورقة ، برقم ٥٣٦٥ توحيد الظاهرية. يبحث فيه في ذات الله تعالى ، وما يتعلق بها ، والعلاقة بين الله ومخلوقاته. وأوله :

الحمد لله الموجود الحق ، القديم المتجلي في كل محسوس ومعقول ، من غير حلول ولا اتحاد ولا تعطيل ، ولا تشبيه ولا تجسيم ، والشكر لله على ما أولانا من العلم في هذا النشء المستقيم ، يوم لا ينفع مال ولا بنون ، إلّا من أتى الله بقلب سليم.

٧٦ ـــ الوجود ومرآة الشهود. في مائة ورقة ، برقم ٦٠٦٩ توحيد الظاهرية.

تحدث فيه عن معنى الوجود والمعرفة، ووحدة الوجود، والحلول والاتحاد، ورد على المتكلمين الذين خلطوا التوحيد بالفلسفة، وفي نهايته تكلم عن المعرفة بأنواعها المختلفة. وصلتها بصفات الله، كما بين من هو المريد، وكيف يتصل بشيخه.

٧٧ — خمرة الحان ورنة الألحان في شرح رسالة الشيخ أرسلان. يقع في ١١٥ صفحة مطبوعة. وهو شرح لرسالة الشيخ أرسلان الدمشقي في التوحيد.

بدأها بالشرك ومعناه، وذكر أقسامه خفياً كان أو جلياً، وأفاض في الشرك الخفي، وفي دسائس النفس فيه.

٧٨ — رائحة الجنة في شرح عقائد أهل السنة. وهو شرح منظومة للشيخ أحمد ابن محمد المقري التلمساني. المتوفى بالقاهرة عام ١٠٤٣ هـ، ويقع في خمس وأربعين ورقة، برقم ٦٩٠٠ بالأزهرية، يتحدث فيه عن الحكم وأقسامه، والنظر العقلي، وبيان أنه أول واجب، ثم يتحدث عن الصفات النفسية، وصفات المعاني، والصفات المعنوية، وفي الأمر الإلهي التكليفي، وحدوث العالم، ورؤية الله، وما يجب عقلاً للأنبياء والرسل، وما يستحيل عليهم، وعن المعجزات، ثم عن السمعيات.

٧٨ — النفحات المنتشرة، في الجواب عن الأسئلة العشرة. في ثماني ورقات، كتبها عام ١٠٨٥ هـ، تحت رقم ٧٤٨٨ توحيد بالظاهرية، أجاب فيها عن الأسئلة العشرة الموجهة اليه، والتي أولها:

أما السؤالات العشرة فخمسة منها في بيان البدعة:

الأول: ما البدعة في الاعتقاد، وما حكمها؟

الثاني: ما البدعة في العمل، وما حكمها؟

الثالث: ما البدعة في العبادات، وما حكمها؟

الرابع: ما البدعة في نفس جسد الإنسان، وما حكمها؟

الخامس: ما البدعة في الله وما حكمها؟

وأما الخمسة الأخرى فهي بيان المراد بكشف سبحات الوجه، وبيان هتك الستر لغلبة السر، وبيان محو الموثوق على محو المعلوم، وبيان الأحدية والتوحيد.

٧٩ــ قلائد المرجان في عقائد الإيمان. يقع في سبعين ورقة، كتبه عام ١١٠٤هـ، وهو برقم ٢٠ توحيد الظاهرية.

بحث فيه عن الإيمان الصحيح، ودفع الشبه الواردة على الإيمان، ثم أول ما جاء من الآيات موهماً للتشبيه والتجسيم، ونفي عقيدة التجسيم والتشبيه والحلول والاتحاد.

٨٠ــ الفتح الرباني والفيض الرحماني. في ثمان وثلاثين ورقة من القطع الكبير، بخط دقيق جداً للمؤلف. وهو برقم ٧١٤١ عام بالظاهرية، وقد نشره الأب أنطنيوس شبل في لبنان عن جمعية الآباء اليسوعيين.

ويعتبر هذا الكتاب من أعجب ما كتب النابلسي إذ تناول فيه الموضوعات التالية على طريقة علماء الشريعة المشوبة بمشرب أهل التصوف.

١ ــ الذنوب

٢ ــ التوبة.

٣ ــ الكفر

٤ ــ العقيدة الصحيحة في الإله.

٥ ــ الإسلام.

٦ ــ الإيمان

٧ ــ الإحسان.

وهو يورد في أول كل باب من هذه الأبواب شعراً صوفياً في حقائق الموضوع، ثم يبدأ الكلام عليه من وجوه خمسة: حقيقته، سره، حاله، مقاماته، أقسامه.

وفي خلال حديثه يناقش القضايا التي تعن له مناقشة علمية وافية، مثل موضوع

الإيمان بالقول وبالعمل ، أو بالقول فقط ، وموضوع إيمان فرعون ، وموضوع تقدم العلم على المعلوم أو العكس ، وموضوع تنوع الإيمان في القلب والجوارح من جهة المظهر. ومن الشعر الذي ذكره في أول باب الكفر :

هو عين السوي وللنور نار   هو في النشأتين ذات الوقود
فلهذا ترى الكشائف فيه   أذنت يوم بعدها بالخلود
كل علو له من الكفر سفل   ضم موجوده الى المعقود
ويح قوم باعوا نهارات قرب   بليال من شدة البعد سود
ثم أعمالهم بدت كسراب   حسبوه المياه في الأخدود

إلى آخر ما قال.

٨١ ــ إطلاق الوجود على الحق المعبود. في خمس ورقات ؛ برقم ٦٧٨ تصوف ، بالظاهرية. وهو في جواب عن سؤال ورد اليه من بعض العلماء في مدينة دمياط : هل يجوز إطلاق الوجود على الحق المعبود؟ وفيها يقول :

« إن إطلاق الوجود على الحق المعبود ليس تسمية له بذلك ، وإنما هو باعتبار أن فهم العقول أن ما عداه كان معدوماً فصار موجوداً ، أما هو فموجود أزلي ، فيطلق عليه هذا الاسم توصيلاً للعلم إلى العقول.

سابعاً : في تعبير المنام :

٨٢ ــ تعطير الأنام في تعبير المنام. مطبوع مشهور في ٥٠٩ صفحات وتكلم فيه عن معنى الرؤيا وحكمها شرعاً ، وهل تقع أم لا ، ومتى تكون صحيحة ، ومن هم أصحاب الرؤيا الصادقة ، وكيفية تعبير الرؤيا ، وهل يتدخل الشيطان في الرؤيا.

ثم يعبر بعد ذلك المنامات مستقصياً ومستقرئاً.

٨٣ ــ رسالة العبير ، في التعبير. في ثلاث وتسعين ورقة ، برقم ٨٧٧٢ تعبير بالظاهرية وهي منظومة في ثلاثمائة وعشرين بيتاً مطلعها.

الحمـد لله المريح لـلـجسـد بالنوم والمنفث من داء الحسد

إلى آخر المنظومة.

٨٤ــ روض الأنام في حكم الإجازة في المنام. في ثلاث عشرة ورقة، ألفه عام ١١٠٦ هـ، برقم ٩١١٩ تعبير بالظاهرية بخطه، ويبحث في الرؤيا المنامية، وحكم وقوعها، وصحة ما يرى النائم، ثم حكم الإجازات العلمية والصوفية في المنام.

ثامناً: التفسير

٨٥ــ خمسون مجلساً من مجالس الشام. يقع في اثنتين وسبعين ورقة، برقم ٩١٢١ بالظاهرية.

وفي هذا الكتاب يفسر آيات من القرآن في مجالس وعظ جلسها في بلاد الروم، ثم يذكر الأحاديث المتفقة مع الآية في كل مجلس، ويشرح الحديث، ثم يختم المجلس بحكاية لطيفة مشوقة لموضوع المجلس.

٨٦ــ عنوان الآيات، في الكشف عن أوائل الآيات. في سبعين ورقة، برقم ٤٢٦٧ علوم قرآن بالظاهرية.

وهو يبحث في كيفية الكشف عن أوائل الآيات، فهو معجم لآيات القرآن الكريم.

٨٧ــ مجالس في التفسير. في مائتين وسبع وأربعين ورقة، برقم ٩٨٦٤ تفسير بالظاهرية. أوله:

«الحمد لله الذي كشف قناع الانغلاق عن آيات كتابه، وكشف عن فصاحة الفصحاء ببلاغة البلغاء عند ظهور القرآن، تعالى الله له الفتح على من شاء من عباده».

٨٨ — صرف العنان إلى قراءة حفص بن سليمان، في أربع وخمسين ورقة. برقم ٦٠٤٠ قراءات بالظاهرية. وهي منظومة في قراءة حفص.

٨٩ — التحرير الحاوي شرح تفسير البيضاوي. وصل فيه الى قوله تعالى: ﴿من كان عدواً لله وملائكته ورسله﴾[1] في ثلاثة مجلدات، وهو أوسع تفسير وأشمله لعلوم القرآن.

تاسعاً: فنون مختلفة:

٩٠ — الدعاء بأسماء الله الحسنى، في أربع ورقات، تحت رقم ١٠٦١١ أدعية بالظاهرية، وهو عبارة عن دعاء بكل اسم من أسماء الله تعالى في منظومة أولها:

بأسماء رب العالمين ابتدينا   وبالحمد لا يحصى وبالشكر وافيا
وكم من صلاة مع سلام تبركا   أتى بهما عبد الغني موافيا

٩١ — ديوان خطب النابلسي. في مائة وإحدى وأربعين ورقة، برقم ٦٤٣٤ آداب. جمع فيه خطبه التي ألقاها في مساجد البلاد.

٩٢ — يوانع الرطب في بدائع الخطب. في ست وتسعين ورقة، برقم ٦٠٥٧ بالظاهرية آداب. انتقى فيه عدداً من الخطب وجمعها، وأرسلها لمريديه، لتكون نموذجاً يحتذى في الخطب والوعظ.

٩٣ — ورد البرود وفيض البحر المورود. في سبعين ورقة، بدار الكتب المصرية برقم ٩٠١٣ أدعية. وهو شرح لصلوات مما ألفه الشيخ محيي الدين بن عربي.

٩٤ — إيضاح الدلالات في سماع الآلات. وهو مطبوع، ألفه عام

---

(١) سورة البقرة، آية: ٩٨.

١٠٨٨هـ ، ويبحث فيه عن حكم السماع للغناء والآلات من ناحية الحرمة أو الإباحة ، وانتهى إلى أن السماع قد يكون حراماً وهو الغالب ، ويكون مباحاً في بعض الحالات ، وأن الحرمة تكون إذا ألهى عن أداء فريضة أو إماتة سنة . وذكر أن الأحاديث الواردة في التحريم جاءت مقترنة بشرب الخمر .

٩٥ — علم الملاحة في علم الفلاحة ، يقع في ثلاثمائة وسبعين ورقة ، برقم ٢٧١٣ بالظاهرية فلاحة .

تحدث فيه في الباب الأول عن الأرض ، ومعرفة الأراضي ، وأن الأرض الطيبة هي الحارة الرطبة ، وسواد الأرض دليل على حرارتها .

وفي الباب الثاني ذكر سقي الأرض ، وأن السواقي التي يجري بها الماء يكون حفرها في أرفع مكان ، ليكون مسلطاً على جميع الأرض عند السقي .

وفي الباب الثالث يذكر غرس الأشجار وطريقته ، وكيف تزرع الأزهار ، ووقت كل صنف ، ووجوب اختيار أخصب الأرض للبساتين ، وكذلك أعذب المياه .

وفي الباب الرابع تحدث عن «التطعيم» وعن الأشجار المتحابة والمتشابكة ، والمتنافرة المتضادة ، وعلاج هذه الأشجار .

ثم ذكر الحبوب وأنواعها ، وفصول زراعاتها ، وكيفية التخزين ، إلى آخر بحوثه في علوم الزراعة .

* * *

وهناك كتب كثيرة جداً نكتفي بسرد ما وصل إليه علمي منها :

٩٦ — رسالة في أجوبة عن أسئلة وردت اليه .

٩٧ — مجموعة رسائل النابلسي .

٩٨ — الأجوبة عن الأسئلة المائة والواحد والستين .

٩٩ ـــ الجواب المنظوم عن السؤال المفهوم.

١٠٠ ـــ رفع الستور عن متعلق الجار والمجرور.

١٠١ ـــ جواب وسؤال ورد من بطريرك النصارى في التوحيد.

١٠٢ ـــ رنة النسيم وغنة الرخيم.

١٠٣ ـــ الأجوبة البتة عن الأسئلة الستة.

١٠٤ ـــ الجواب عن الأسئلة القدسية.

١٠٥ ـــ الكشف عن الأغلاط التسعة في القاموس.

١٠٦ ـــ القول المختار في الرد على الجاهل المحتار.

١٠٧ ـــ رفع الإبهام ودفع الإيهام

١٠٨ ـــ رسالة في احترام الخبز.

١٠٩ ـــ إتحاف الساري بزيارة الشيخ مدرك الفزاري.

١١٠ ـــ الحوض المورود بزيارة الشيخ يوسف والشيخ محمود.

١١١ ـــ صفوة الضمير في نصرة الوزير.

وقد ذكر البستاني أن له نحو مائتي كتاب[١]. كما ذكر الأب انطنيوس شبل أن مؤلفاته بلغت ثلاثمائة كتاب[٢]. وقال ذلك من قبله الكمال الغزي أيضاً[٣].

وقد سجل النابلسي لنفسه وبخطه قائمة لمؤلفاته بلغ عددها مائتين وأربعين كتاباً. وهي مؤرخة قبل وفاته باثني عشر عاماً، مما يرجح أن له ثلاثمائة كتاب، لأنه لم يكف عن التأليف حتى في الأيام التي آثر فيها الانقطاع في بيته لتلاميذه كما ذكر الغزي ونقلناه آنفاً.

---

(١) دائرة المعارف جـ ١١ ص ٦١٥.

(٢) مقدمة الفتح الرباني ص ١١.

(٣) الورد الأنسي ورقة ١١٠أ.

ومن هذا العرض لمؤلفاته نستطيع أن ندرك أن النابلسي كان تقليدياً كأهل عصره من جهة ، وكان متميزاً عنهم من جهة أخرى .

كان شارحاً ومعلقاً ، وكان ناظماً للعلوم ، شأنه شأن علماء العصر ، ولكنه كان يمتاز عنهم بالشمول ، والبديهة الحاضرة التي تسعفه بالدليل والفهم الصحيح .

كما امتاز عنهم بأنه عرض مشكلات الكلام في ثوب مشوب بالذوق الصوفي ، مما جعلها مستساغة سهلة التناول ، كما أنه كان واسع الأفق طويل الباع ، ويكفي أنه فسر بعض سورة البقرة شرحاً على تفسير البيضاوي في ثلاثة مجلدات كبار ، استوعب فيها كل ما يخطر بالبال من علوم التفسير وعلوم القرآن .

كما أنه امتاز عنهم في بعض الأحيان بأنه كان منهجياً في بحثه ، يكاد يقترب من المنهج الحديث في البحث ، وآية ذلك كتابه : « برهان الثبوت » فإننا نلمس فيه قدرة عجيبة على مقارنة الآراء بعضها ببعض ، ثم الخروج الى الطعن في روايات المحدثين ، الذين رووا ما يصم الملائكة بعدم العصمة . ثم لا يكتفي بذلك حتى يعرض لنا عرضاً وافياً للدوافع التي دفعت المحدثين الى هذا المنزلق .

كما نجده مبتكراً في كتابه « ذخائر المواريث » الذي أثر دون شك على الباحثين من بعده في تسهيل الوصول الى مواطن الأحاديث من مصادرها ، فوفر بذلك الوقت والجهد عليهم .

أما قيمته الصوفية فسوف ندركها بحول الله من خلال بحثنا عن تصوفه ، ويكفي أن نقرر هنا أنه ترجمان الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ، وشارح مذهبه ، حيث تجلت عبقريته من خلال هذا الميدان ، وظهرت شخصيته ظهوراً واضحاً .

وقد أصبح واضحاً أن النابلسي كان متضلعاً من علوم الفقه والحديث والتفسير والتوحيد ، بحيث لا يخشى عليه من الزندقة التي يصاب بها من يخوضون غمار التصوف بلا فقه ولا درس لعلوم الشريعة .

وهو صاحب قلم سيال أثناء مناقشته للقضايا التي يخوض فيها ، لاسيا حين يشوب كلامه عن الشريعة بذوقه الصوفي ، ويظهر ذلك واضحاً في كتابه « الفتح الرباني » .

* * *

مكانته :

يقول الشيخ عبد الغني عن نفسه وهو يتعرض لبحث مشكلة من مشكلات الثقافة الإسلامية ، نشأت من رأي أطلقه أحد الصالحين في بلاد الروم ، وطلب منه أحد العلماء إبداء الرأي فيه ، وذلك أن هذا الرجل الصالح قال : إن الحسن والحسين نبيان ورسولان . قال النابلسي :

« ولما أقامنا الله تعالى في هذا الزمان للحماية عن عباده الصالحين من أهله ، وكنا في خدمة العلم الإلهي ، وتمهيد قواعده بين أولي الإذعان ، بادرت همتنا إلى بيان هذه المسألة ، وتأويل ما يرد عليها عند القاصرين من الإخوان ، وبالله المستعان »(١) .

بهذه الثقة يتحدث النابلسي عن نفسه وهو يتكلم في موضوع خطير من المواضيع التي تتصل بالعقيدة في الإسلام ، وهو إطلاق اسم النبي والرسول على بعض الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فالمسألة ليست صوفية ، والسائل ليس شامياً ، وإنما هو من بلاد الروم ، أرسل اليه يستفتيه في هذا الموضوع الخطير .

وحينما عرض للجواب على السؤال الموجه اليه نراه يستخدم مصادر شرعية ومصادر صوفية ، فقد استخدم خلاصة الفتاوى في فقه الحنفية ، وأدب العالم والمتعلم للنووي ، وشرح الدرر لوالده ، وتنوير الأبصار ، وشرح الكنز (البحر) ثم الفتوحات المكية لابن عربي ، وشرح تائية ابن الفارض للفرغاني .

---

(١) الحامل في الفلك والمحمول في الفلك ورقة ١٥ب من المجموع رقم ٦٩٧٩ تصوف الظاهرية .

وهو بهذه الصورة قد أقامه الله في زمانه للحماية عن عباده الصالحين في مجال الشريعة والحقيقة معاً ، ولا بد للمدافع عنهما أن يكون مدرباً على أسلحة الدفاع تدريباً كافياً ، أي جامعاً بين علوم النقل والعقل وبين علوم الوهب والإلقاء الرحماني ، وهو ما صنعه النابلسي بالفعل ، وفي قوة تلفت النظر اليه كعالم له إلمام كامل بالعلوم الشرعية ، وذوق شفاف في معارف أولي الألباب.

كان من المحتم أن يكون الصوفي مسلحاً بعلوم الشريعة على مستوى رفيع ، ليكون ذا مكانة مرموقة في ذلك العصر ، رغم ما كان هناك من عداء بين الكثير من علماء الشريعة من غير الصوفية وبين الصوفية علمائهم وجهلائهم على السواء.

ولكن العلماء بالشريعة من الصوفية لم يكونوا يظفرون بالمكانة التي يستحقونها إلّا إذا استطاعوا تحقيق ذواتهم تحقيقاً كاملاً بالعلم والمعرفة ، ومن هنا يمكن لتفوقهم العلمي أن يفرض مكانتهم بين الناس ، كما حدث للمناوي مع علماء الأزهر.

وكان عبد الغني النابلسي في الشام أحد هؤلاء الذين فرضت مكانتهم فرضاً على العصر ، بحيث لا يستطيع أحد أن يماري في احترامه ، ولا في قدرته على الدفاع عن الإسلام والمسلمين.

لقد خاض النابلسي معركة مع أعدائه بقدرته العلمية ، وقوته في التحصيل وشمول مادته الثقافية ، واستقرار شخصيته ، حتى أصبح من آحاد العصر.

فحينما وفد النابلسي إلى مصر في رحلته الكبرى ، ونزل بدار زين العابدين البكري وكان الطلبة والعلماء يتوافدون على دار زين العابدين للترحيب به ، وبزيارته لهم »[1].

وقد ذكرنا من قبل أن الطلبة والعلماء قد تكاثروا عليه في الجامع الأزهر ، وطلبوا منه درساً تيمناً وتبركاً ، فاعتذر عن ذلك ، وقال يصف مغادرته للأزهر:

---

(١) الحقيقة والمجاز ص ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ومواضع أخرى.

«انكبت علينا جميع الطلبة والمجاورون هناك يقبلون يدنا ويطلبون الدعاء ، مع زيادة الاعتقاد ، فأخذتنا هيبة ذلك الحال ، فصرنا نبكي وهم يبكون ، وندعو لهم حتى خرجنا من الجامع »[1] .

ولم يكن عبد الغني ينافق المشاعر الشعبية رغبة في المكانة ، ودوامها بين الناس ، لأنه لم يكن ذلك الذي تستهويه مظاهر الاحترام ، ولا روعة الاستقبال ، فيقر المخطىء على خطئه استبقاء لهذه المظاهر.

وآية ذلك أنه رأى مجالس الذكر في جامع عمر بن الفارض بمصر ، ورأى ما فيها من الصعق والزعق والوجد والبكاء والنحيب ، وإلقاء العمائم ، ونزع الثياب ، والزحام ، ونحو ذلك ، فقال : «إن ذلك جهل ولهو وبطالة لا ينبغي للشيخ المرشد أن يقرّ أصحابه عليها »[2] .

وهذا هو مذهبه الذي سجله في كتابه «كشف النور» فقال :

«إن الصعق والزعق والصياح والاضطراب في مجالس الذكر جهل من أصحابها ، إلّا إذا قام الذاكر للتواجد قومة المضطر الذي استفزته المعاني الواردة على قلبه ، والكمال دوماً في السكون»[3] .

وقد استقرت مكانته بين العلماء خارج الشام من أهل الفتوى ومن يرجع اليهم في المهمات.

وقد حدث في عام ١١١٦ هـ أن ورد على النابلسي سؤال وجواب في مسألة مسائل شرط الواقف ، اختلف فيه علماء المدينة المنورة ومفتوها ، وحرره الأفاضل على أقوال بينهم ، وذهب كل واحد منهم الى قول رجح عنده ، وجزم به.

---

(١) الحقيقة والمجاز ص ١١٣.

(٢) الحقيقة والمجاز ص ١٤٠.

(٣) كشف النور ص ٩١.

فأرسل السؤال مع بعض الأجوبة الى مصر من المدينة ، ويقول النابلسي :

« فكتب عليه بعض علماء الأزهر الينا ، واطلعنا نحن بفضل الله على ما كتبوا ، وقد طلب منا الكتابة على ذلك »[١] .

ومفتي القدس محمد بن عبد الرحيم أفندي أرسل اليه يستفتيه في بعض المسائل ، فأجابه عليها ، وسجل الأسئلة وأجوبتها في رسالة بعنوان « الأجوبة المنظومة عن الأسئلة المفهومة »[٢] .

وأرسل اليه بعض العلماء من دمياط بمصر يسأله عن معنى تحقيق الوجود في كل موجود ، فأرسل إليه الجواب ، وسجل إجابته في رسالة بنفس العنوان[٣] .

والوزير عثمان باشا أرسل اليه يستفتيه في معنى قول الملا عبد الرحمن الجامي : « يا من هو معبود في صورة كل معبود » فأجابه وسجل الجواب في رسالة بنفس العنوان أيضاً[٤] .

واستفتاه كذلك في موضوع عصمة الملائكة ، وحقيقة أمر هاروت وماروت ، فكتب كتاباً كبيرا في هذا الموضوع[٥] .

وقد استنجد به علماء الشام في شأن الرافضة الذين وسموا أهل السنة بتفريق الكلمة بسبب اختلافهم على مذاهب أربعة ، وبتأريث نيران العداوة بين العلماء لهذا السبب ، فكتب رسالة ممتازة يدافع فيها عن أهل السنة ، ويكشف دخائل الرافضة ، وسماها « رد الحجج الداحضة على عصبة الفن من الرافضة » .

---

(١) سجل هذا الجواب بعنوان « سؤال وجواب في مسألة شرط الواقف » بالمجموع رقم ٦٩٧٩ الظاهرية فقه .

(٢) المجموع السابق .

(٣) المجموع السابق .

(٤) المجموع السابق .

(٥) هو كتاب « برهان الثبوت في تبرئة هاروت وماروت » .

هذا بالإضافة الى استفتاء بطريرك الروم له كما يظهر ذلك من كتاب سجلناه في قائمة كتبه ، ولم نعثر عليه.

هذا بالإضافة إلى ما ذكره الغزي من أنه كان يشبه الملوك في موكبه ، وأن الناس كانوا يقفون على الجانبين إذا دخل السوق ، وذلك بعد أن عادوه ، وأطلقوا ألسنتهم فيه ، وهذا هو الحق يظهره الله بما شاء وكيف شاء.

الباب الرابع

التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس

الفصل الرابع

التصوف الإسلامي
بين الأصالة والاقتباس

الفصل الأول
أولوية المضمون الصوفي

المعنى المجرد :

من المسلمات أن لفظ التصوف بمعناه الاصطلاحي متأخر في الوجود عن المضمون المجرد لهذا اللفظ ، ذلك المضمون الذي نستطيع أن نقول : إنه بدأ في صورة ما مع الحياة البدائية للإنسان.

وهذه الحقيقة هي التي دفعت أبا بكر البناني الى أن يسمي الصوفية «أهل الشعور»[١] .كما دفعت من قبله أحمد بن محمد زروق الى القول بأن التصوف يستوي فيه الأغنياء والفقراء ، لأن مداره على «الشعور لا على الفقر»[٢] . كما كانت سنداً للدكتور زكي مبارك حين قال : «إن التصوف ليس وقفاً على أولئك الدراويش الذين يعيشون عيش التسول ، ويتخذون شمائل الزهاد ، صادقين أو كاذبين ، إنما التصوف نزعة روحية يحسها الأغنياء كما يحسها الفقراء ، ويدركها الفاجر كما يدركها العفيف»[٣] .

ونحن لا نريد أن ننتهج منهجاً يحيد عن الفطرة المجردة ، بل نريد أن نبحث الظاهرة تحت تأثير الرغبة في كشف أسباب الارتباط بين الشعور الصوفي وبين القيم الأزلية الثابتة ، لارتباط هذه القيم بالخير والحق والجمال . «وهذا هو ما يثري وجودنا الإنساني ، ويجعلنا نستشعر للحياة نفسها معنى ومفهوماً وذوقاً[٤]» .

(١) مدارج السلوك ص ١٤.

(٢) عدة المريد الصادق ورقة ٧٦ أ.

(٣) التصوف الإسلامي جـ ١ ص ٢٥.

(٤) من التراث الصوفي للدكتور محمد كمال جعفر جـ ١ ص ٥.

وابتداء نقول : إن الإنسان البدائي الأول نشأ ومعه غرائزه وتطلعاته ، ومعه جميع مشاعره مهيأة للعمل ، بل وعاملة بالفعل في المحيط الضيق البالغ الضيق الذي عاش فيه .

فهو يفزع ويخاف ويفرح ويحب ويكره ويتأمل ، ويباشر شهواته علانية ، شأنه في ذلك شأن أي حيوان آخر ، وكانت تنزل به الآلام من قرنائه ، ويستعذب تلك الآلام في سبيل القرب من محبوبه ، وتلك هي بذور « الجذبة »[1] . قبل أن تعرف في المصطلح الصوفي .

وهو بلا شك كان يميل الى التجمع في واجهة التفرق ، رغبة في الأنس ، وفي التغلب على قسوة الحياة ، وأملاً في ابتكار الجديد الذي يجعل الحياة أكثر بهجة . وهذه هي بذور « الجمع » الظاهري على الأقل ، وإن كان الجمع الباطني لا يتم إلّا بالشرع ، وإرسال الرسول[2] . « فقد أرسل الله الرسل من حيث الاصطفائية ، حتى يجمع منا ما تفرق ، والذي هو عالم الخلق ، حتى تكون البواطن على وتيرة واحدة ، وهي الجمع على الدوام »[3] .

ومما لا شك فيه أن هذا الإنسان البدائي كان يتأمل مظاهر الطبيعة ، قبل أن يبحث عن حاجاته فيها .

كان يتأمل صفحة النهر ، وزمجرة البحر ، وجبروت الجبل ، كما يتأمل جمال الزهر ، ويحس بالتناقض بين زئير الوحش وزقزقة العصفور ، وبين الضحك والبكاء ، وبين الاكتئاب والسرور ، أو القبض والبسط » .

كان يتأمل كل ذلك على وجه بسيط من التأمل يمكن اعتباره بذرة للتأمل

(١) تفصيلها بهذا المعنى في مفتاح المعية للنابلسي ورقة ٣٢أ .

(٢) مدارج السلوك ص ١٠٥ . والتعرف ص ١٤٢ . واللمع ص ١٥٤ .

(٣) مدارج السلوك ص ١٠٥ .

الناضج الذي ينتهي إلى الجمع بين المتناقضات في كيان واحد ، والذي هو سمة من سمات العارفين [١].

هذا التأمل ، وهذا التجمع ، وهذه الغيبة عن الكون تحت تأثير الشهوات ، كل ذلك يمكن اعتباره من عناصر المعنى المجرد للصوفية التي فطر الإنسان عليها.

وقد تطورت هذه المواقف الفطرية الى مواقف مصطنعة شكلت أصحابها في هيئات أطلق عليها في المفهوم الشعبي اسم «المجاذيب» في مواجهة أهل الجذبة من أهل الحق ... وقد ادعى هذا النوع من المجاذيب الغناء عن كل ما حولهم في سبيل الاندماج في المعنى المجرد للتصوف ، لأنهم كانوا يقومون بأعمال لا يقوم بها إلّا من فني عن نفسه بالفعل ، لكنه ليس فناء في سبيل الرحمن ، وإنما هو فناء في سبيل الشيطان.

وقد روت لنا المصادر كثيراً من النماذج لهؤلاء ، ولا سيما في العصر العثماني الذي عاش فيه عبد الغني النابلسي [٢].

ويمكننا أن نلاحظ هذا المعنى المجرد في عصرنا الحاضر عند الجهال الذين لا يدعون السلوك الى المعرفة الإلهية ، ولا يحاولون ستر جهلهم بأي دعوى من الدعاوى ، من أولئك المنافقين الذين يتبتلون إذا قابلوا كبيراً من كبراء الأرض ، فينسون ما صبغ نفوسهم من الظواهر التي لا يحبونها لأنفسهم حين يفيقون من هذه المواقف.

وهم كذلك يغيبون عن أنفسهم وعما حولهم في مجالس الشراب والسماع ، ويفقدون هيبتهم ، ويبددون أموالهم بما لا يمكن أن يفعلوه في غير هذا المجلس.

---

(١) الشمس على جناح طائر في مقام الواقف السائر للنابلسي ورقة ٧ أ. ومدارج السلوك ص ٦٨.

(٢) الطبقات الكبرى للشعراني جـ ٢ ص ١١٨ ، ١٥٩. وعجائب الآثار جـ ٢ ص ٥٩ ، ١٦٠. وإرغام أولياء الشيطان للمناوي خط ص ٨٨ والكواكب السائرة في مناقب أعيان المائة العاشرة للغزي جـ ٢ ص ٢٥٩.

من هذا البيان السريع ندرك أن نزعة التصوف والتأمل والإخلاص والفناء وغير ذلك من مقامات الصوفية وأحوالهم موجودة في فطرة الإنسان منذ فجر التاريخ بلا عنوان ولا قواعد ، كوجودها في بيئة المدعين والجهلاء تماماً ، تعلو بالإنسان فتسمو به عن درجة الملائكة ، وتتسفل به فتنحط عن درجة الحيوان .

ويؤكد الأستاذ « لين » الذي زار مصر بعد العصر العثماني بنحو عشرين سنة أن هؤلاء المخبولين كانوا يندرجون في سلك الولاية في المنظور الشعبي فيقول :

« ومعظم الأولياء بمصر مجانين أو مخابيل ، يسير بعضهم في الشوارع عارياً كامل العري ، فيلقى من الناس كل الاحترام ، حتى أن النساء لا يتجنبن الاتصال بهم ، بل يبحن لهؤلاء الجبناء أحياناً أن يكونوا معهن على قارعة الطريق ، أحراراً كاملي الحرية ، ولئن كان هذا نادر الحصول ، إلّا أنه لا يعتبر في عرف الطبقة الدنيا معرة ولا منقصة »[1] .

* * *

الفكر الصوفي في فجر الحياة

لا شك في أن الإنسان في فجر الحياة كان قد تملكته الحيرة والخوف والدهشة ، وهو يتأمل عجائب الطبيعة .

فحينما يموت رفاقه لم يكن يعلم أن الموت كأس لا بد أن يتجرعه كل الأحياء ، ولكنه كان يرى الموت حدثاً من فعل الكائنات التي تملك خرق ناموس الطبيعة .

وحار الفكر البشري كذلك إزاء ظاهرة التكاثر التي تشمل الأحياء جميعاً ، وإزاء الظواهر التي يعقبها التناسل ، مما شجع الفكر البشري آنذاك على البحث ومقابلة الأشياء بعضها ببعض ، وربطها أو تفصيلها ، وترتب على هذا غموض

---

(١) نقلاً عن كتاب التصوف الإسلامي إبان العصر العثماني للدكتور توفيق الطويل ص ١١٤ .

أحاط بتجارب الخير والشر. «حتى الأزمات التي لم يؤمن جانبها من ولادة ومرض وموت وقحط ووباء ، وتقلب في الطقس ، وتغيير في الفصول ، كل ذلك وأمثاله شوش صفحة الخيال الإنساني باللّايقين»(١) .

وكان من الطبيعي أن يفكر الإنسان في التغلب على الطبيعة وظواهرها ، وفي الخلاص من سيطرتها النفسية والفعلية ، ولو عن طريق مواجهتها ، والاندماج فيها ، واعتبار الإنسان نفسه جزءاً منها ، يتبادل معها الفاعلية والانفعالية على صورة موحدة وغامضة ، ظاهرة أو خفية ، ويجري بين الطبيعة والانسان حوار يوحي فيه أحدهما للآخر بما يريد ، أو بما يطلب منه في بعض الحالات.

وكان هذا كله نتيجة لسلوكات تعبيرية ، ولإقامة طقوس رمزية ، واستخدام قوى سحرية ، يقصد بها أولاً وأخيراً إيجاد لون من الاتصال بين الإنسان والمجهول ، وتلك أولى بذور الفكر الصوفي في فجر الحياة.

ولا يفوتنا أن ننبه الى أن قطرية هذا الاتجاه تتفق مع قطرية الاتجاه إلى الاتصال بالخالق الأعلى عن طريق الوحي والملائكة الآخرين ، أو عن طريق العروج بالدعاء والصلاة والفكر من حيث المبدأ ، لا من حيث الحكم على السحر بأنه حق في الشرع.

كما لا يفوتنا أن ننبه كذلك إلى أن آثار هذا الاتجاه السحري ، أو محاولة التأثير السحري ما زالت قائمة في مجتمع الدراويش الى وقتنا هذا من شعر التراتيل ، وموسيقى فرق الذكر والرقص ، والطقوس التي تدخل في شعار الطريق ، وفي أسرار الأوراد بصفة خاصة.

ولئن كانت محاولة الإنسان الاندماج في الطبيعة وموجوداتها دون إثارة مشكلة كيفية هذه الوحدة إنما هي طريق امتلاك القدرة للتأثير في كل شيء ، والشعور

---

(١) البحث عن اليقين لجون ديوي. ترجمه الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ٣٤ دار إحياء الكتب العربية ١٩٦٠ م.

بالأمن تجاه كل ما هو خارجي ، والنجاة من الخطر الذي يلاحق الإنسان عن طريق السحر والتعاويذ . لئن كان ذلك كذلك فإن القرآن والسنة يعترفان بهذه الظاهرة ،

ففي القرآن الكريم قصة هاروت وماروت ، وأنهما كانا يعلمان الناس السحر ، ثم يقولان له :

﴿إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾[1] .

وفي هذا دلالة على أن الإنسان قد استطاع الوصول إلى تجربة ناجحة في الوصول إلى حل بعض رموز المجهول ، ثم انحرف بها الى التفريق بين المرء وزوجه ، ونسبة هذا الفعل إلى الإنسان منفرداً عن قدرة الله ، الأمر الذي ما يزال يحتاج الى إصلاح وفرقان بين حقه وباطله في العقائد وعند الصوفية على وجه الخصوص في باب الشريعة والحقيقة .

وقد شرحت السنة هذه القضية فيما روى ابن عباس حين قال :

«أخبرني رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من الأنصار قال : بينما نحن جلوس مع الرسول ليلة ، إذ رمي بنجم فاستنار . فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما كنتم تقولون في الجاهلية . إذا رمي بمثل هذا؟ قالوا : الله ورسوله أعلم . كنا نقول : ولد الليلة رجل عظيم ، أو مات الليلة رجل عظيم . فقال : فإنها لا يرمى بها لموت أحد ولا لحياته ، ولكن ربنا إذا قضى أمراً سبحته حملة العرش ، ثم سبحته أهل السماء الذين يلونهم ، حتى يبلغ التسبيح أهل السماء الدنيا ، ويستخبر أهل السماء بعضهم بعضاً ، حتى يبلغ الخبر هذه السماء الدنيا ، فتخطف الجن السمع ، فيلقونه إلى أوليائهم ، فما جاءوا به على وجهه فهو صحيح ، ولكنهم يفرقون فيه ويزيدون ، فترمى الشياطين بالنجوم»[2] .

---

(١) سورة البقرة ، آية : ١٠٢.

(٢) أخرجه مسلم من طريق الأوزاعي والزهري وآخرين.

وهذا هو ما قرره القرآن في قوله تعالى :

﴿إنا زيّنا السماء الدنيا بزينة الكواكب . وحفظا من كل شيطان مارد . لا يسمعون إلى الملأ الأعلى ويقذفون من كل جانب . دحوراً ولهم عذاب واصب . إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب﴾ (١) .

ولكن الدخول الإنساني في التجربة في فجر الحياة كان ما يزال قاصراً على الطبيعة والإنسان . الطبيعة بقوانينها الآلية ، والإنسان بإرادته الحرة ، ومحاولة إيجاد علاقة بين هذين الطرفين المتضادين .

ولكن الثابت فيما بعد « أن التصوف كان يستفيد من مرحلته الحضارية ، فيستثمر التجربة الدينية على نحو منظم ، بحيث تتحول إلى تأملات لاهوتية » (٢) .

فقد اعتقد الباحثون منذ القرن الثالث قبل الميلاد : أن نصف الإنسان إلهي ، ونصفه الآخر أرضي ، ولكي يكون إلهياً كله أقاموا طقوساً دينية تطهر النفوس ، فالحياة الطاهرة تزيد الجزء السماوي في الإنسان ، ونتج عن ذلك ما سمي بالتوحيد ، للدلالة على اتحاد الله مع العبد .

وفي ذلك يقول الكاهن الأورفي في مسرحية يوربيدس (٤٠٦ ق . م) المسماة « أخي » :

حيثما طوف ديونيسوس .
في منتصف الليل طوفت معه .
لقد احتملت ضجيج صواعقه .
وأديت شعائر أعياده الحمراء الدامية .

---

(١) سورة الصافات ، آية : ٦ — ١١ .

(٢) دراسات في حضارة الإسلام لهاملتون جب ترجمة عباس نجم ص ٢٧٥ دار العلم للملايين بيروت عام ١٩٦٤ .

وأشعلت للأم الكبرى جذوتها على الجبل.
منخرطاً في زمرة الكهان، متزملا برداء أبيض
فطهرت نفسي من دنس ولادة الإنسان، وطينته التي هو دفينها.
ونحيت عن شفتي دائماً طعم اللحم كله ما دام الكائن الحي.

* * *

واستمرت عادة تعاطي الخمر بغية الوصول الى حالة من الوجد والاتحاد بالله، لتحصيل معرفة صوفية لا يمكن اكتسابها بالوسائل المألوفة، وتسربت الى اللّاهوت المسيحي[1]، حيث يجد الصوفي نفسه غارقاً في المعرفة بلا حدود، ولكنه فيما عدا ذلك فإن شيئاً ما لا يمكن أن يعرف أو يتصور.

ولسان حال الصوفي حينئذ يقول: «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»[2].

وما زال جهال الصوفية إلى وقتنا هذا يحترفون نوعاً من السحر، وكتابة التمائم، وما زال السواد الأعظم من العامة يعتقدون أن كبار العلماء من الصوفية لهم اتصال بعالم الجن والسحر، حتى أن امرأة ذهبت إلى عبد الغني النابلسي تطلب منه أن يكتب لها ورقة تجعل زوجها يحبها، فكتب لها شعراً تهكمياً بزوجها، ثم بعث إليه، فحضر إليه، ونصحه، ووفق بينهما[3].

وفي فجر الحياة كانت الطوطمية تعيش إلى جانب السحر كبداية أولى للمعرفة الصوفية اللّاهوتية.

والطوطمية هي ذلك الشكل الديني البسيط الذي انتشر لدى الاستراليين

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية لبراتراند رسل جـ ١ ص ٤٥ وما بعدها.
(٢) المواقف والمخاطبات للنقري ص ٥١ طبع دار الكتب المصرية.
(٣) الورد الأنسي ورقة ٩٥أ.

والهنود والمصريـين والعرب واليهود وغيرهم . وهي تفسر لنا النزعة الطبيعية وعبادة الأموات التي نصادفها في التراث الحضاري لتلك الأمم.

وقد لاحظ الباحثون بين أسماء القبائل العربية كثيراً من أسماء الحيوانات والجمادات ، والنباتات والأجرام الفلكية ، وأشياء أخرى ليسْ لها علاقة بالجسم والدم ، مما يدل على علاقة تلك الأسماء بالطوطمية التأملية التي تقترب من المفهوم المجرد للصوفية .

فمن تلك الأسماء : بنو كلب ، والنمر ، والذئب ، والفهد ، والضبع ، وأسد ، وثور ، وجحش ، ويربوع ، وعنزة ، وحنش ، وغراب ، وعجل ، وغير ذلك(١) .

ونقل الجاحظ : بني غراب ، وبني صرد ، وبني حجل ، والغرانيق (٢) .

كما شاع بينهم إضافة العبودية الى الأصنام التي كانوا يعبدونها ، فسموا عبد العزى ، وعبد اللّات ، وعبدود ، ونحو ذلك .

وكانت القرابين التي تقدم لهذه الأشكال من المعبودات ، تفترض وجود قوة عليا ينتج عنها الخير الذي يمكننا من الاتحاد بالمبدأ الأعلى ، كما كانت تلك القرابين ترمز إلى الرغبة في التكفير عن الذنب ، في الوقت نفسه ، كما أن استعداد الناس للتضحية بما هو شخصي أو جماعي في سبيل الطوطم يدل دلالة قاطعة على وجود بذور المضمون الصوفي لدى تلك الأمم في دور طفولتها.

وقد احتفظت بعض الشعوب التي دخلت في الإسلام ببعض عقائدها الطوطمية القديمة ، ولم تدرك تعارضها مع العقائد الإسلامية الجديدة ، مما يدل على الفكرة التي ندعو اليها .

فما يزال بعض مسلمي الهند حتى اليوم يؤمن بالإلهة «سانقال» التي تحدد مصير

---

(١) تاريخ التمدن الإسلامي لجورجي زيدان جـ ٣ ص ٢٦٦ . والاشتقاق لابن دريد ص ٩٠ ، ١٨٣ .
(٢) الحيوان جـ ١ ص ٥٣ ، وما بعدها .

الطفل في الليلة السادسة من مولده ، ويؤمن المزارعون بالإلهة «ماها سوبا» التي تحرس الحقول ، ويقدمون لها القرابين من الدجاج والماعز ، كما تتقدم الأم المسلمة بقربان للإلهة «سيتالا» لتحمي ولدها الصغير من الجدري[1] .

وهذا الشكل من العبادة هو الذي يفسر لنا وجود عدد هائل من الحيوانات المؤلهة ، الأمر الذي دعا إلى تحريم تماثيل الحيوان والإنسان في الإسلام لحرب الوثنية . وقد نفذ الرسول صلى الله عليه وسلم هذا الحظر بصيغة عملية حينما فتح مكة ، فمحا صور الأنبياء من الكعبة ، وكسر الأصنام[2] .

وقد عثر في بعض قبور الجاهليين على أساور وخواتم من ذهب ، وعلى تماثيل وجرار ، وسيوف وخناجر وضعت مع الأموات في مقابرهم ، وقد نبشت هذه القبور ، واستخرج ما فيها من نفائس ، حتى ذكروا أن ثراء عبد الله بن جدعان وغيره كان من هذه النفائس[3] .

كل أولئك يشير إشارة واضحة إلى وجود الشعور الصوفي التأملي ، الذي يبدأ بصورة مجردة ، ثم يتجه نحو الغيب ، ويتمثله على صورة من الصور في فجر التاريخ ، بحثاً عن الحقيقة العليا في صورة تجاوزت منطق العقل الى منطق الخيال والوهم ، وهما من مقامات الصوفية المقررة فيما بعد ، مع شيء من التنظيم ربما كان يمس هذه المذاهب البدائية في بعض الحالات ، لاسيما في بعض المفاهيم غير الدقيقة لوحدة الوجود ، وللشريعة والحقيقة .

(١) بنية الفكر الديني في الإسلام للأستاذ جب ص ٧٤ وما بعدها .

(٢) البداية والنهاية لابن كثير جـ ٢ ص ١٠٥ .

(٣) الروض الأنف للسهيلي جـ ٢ ص ٩٢ وما عدها .

الفصل الثاني
أرضية التصوف الإسلامي

تمهيد :

قبل أن نتحدث عن الأرض التي وقف عليها أصحاب التجارب الصوفية من المسلمين، لا بد لنا من أن نتعرض لبعض الثقافات التي أثرت في الفكر العربي الإسلامي وتأثرت به، وذلك لكي نتعرف على خصائص تلك الأرض وسماتها.

كما نريد أن ننبه الى أن ما أسلفناه من النزعة الصوفية التأملية للوصول الى الحقيقة هي سمة إنسانية عامة يشترك فيها الجاهل والعالم والغني والفقير والغبي والذكي والمرأة والرجل.

وننبه هنا إلى أننا سنعثر على وجوه من التشابه والوسائل التربوية الموصلة الى توازن النفس مع العقل والروح بين التراث الصوفي الإسلامي، وغير الإسلامي، ولكن ليس معنى هذا أن التصوف الإسلامي مأخوذ برمته من نفس تلك المصادر الأجنبية.

بل إن المسلمين مارسوا التجربة بمواهبهم الطبيعية للوصول الى حالة من التوازن في الشخصية، أو للوصول الى حقيقة من الحقائق، ولا مانع من أن يقتبس المسلمون أية وسيلة تربوية تصل بهم الى ما يريده الإسلام من تعاليمه بعد أن ترك

الوسائل لاختيار المسلمين في نطاق الكتاب والسنة ، كما هو شأن الإسلام الذي أقر الكثير من التقاليد التي لا تصادم الأصول الشرعية ، ووجهها الوجهة الصحيحة .

والآن نتتبع الثقافات التي تبادلت التأثير مع ثقافة الإسلام ، وهي نوعان : ثقافة الفكر الشرقي ، وثقافة الفكر الغربي .

* * *

١ ـــ الفكر الشرقي :

وهو يضم الثقافة المصرية ، والسورية ، والبابلية ، والأشورية ، والفارسية ، والهندية .

وقد بدأ المصريون بناء حضارتهم منذ الألف الخامس قبل الميلاد ، فهم من هنا أقدم الينابيع التي أنتجت الحضارة الإنسانية .

وهم أول من نظم الآلهة ، وحدد علاقاتها بالبشر ، وأول من نقلت المراجع إيمانهم بالحياة الآخرة ، وبالثواب والعقاب بعد الموت ، وربطها بطهارة السلوك والأخلاق ، لا بالطقوس الشكلية حسب .

ومن هنا اعتقدوا خلود النفس ، ومغايرتها للجسد ، وهذا هو مصدر عقيدتهم الثنائية التي ترجع الكون الى جوهرين : روحاني ، ومادي .

وقد تفاعلت هذه الثقافة وأثرت بعد زوال الحضارة المصرية مع الشعوب والأمم التي حكمت مصر ، بدءاً من أشور ، فالفرس ، فاليونان ، فالعرب ، كما امتزجت بنتاج أفريقيا وآسيا وأوروبا وعقائدها .

أما ثقافة بلاد ما بين النهرين فقد بدأت في العصر الحجري ، وامتد تأثيرها الى العالمين الغربيين : اليوناني والروماني ، وكانت عبادة الشمس عندهم قائمة على أساس معرفتهم عن النظام الكوني ، والمعتمدة على رصد النجوم وحركة الأفلاك .

وهذه العبادة أصبحت فيما بعد بذرة الديانات الفلسفية الشمسية في سوريا واليونان والهند.

وأما الفرس الذين غزوا غرب آسيا حتى شواطىء البحر الأبيض المتوسط حتى وصلوا الى مصر، فقد تركوا بصمات أفكارهم في الحضارة العربية الإسلامية.

وأهم هذه المذاهب التي أفرزتها فارس، عبادة النار، وبعض القوى المجردة، والديانة «المزدكية» التي تدعو الى عبادة إله حكيم عاقل يهيمن على جميع الآلهة، بما في ذلك توحيد إله القوة «آهورا» بالعقل في إله واحد هو «أرمزد» حيث تبنى المجوس ذلك الإله بعد احتلال الفرس لإيران، وأقاموا معه إلهاً يمثل الشر الموجود في العالم، فكان ذلك فجر العقيدة الثنوية في تلك الثقافة.

وتابعت «الزرادشتية» ذلك في القرن السابع قبل الميلاد، فنادت بالإصلاح والطهارة، وتخليص العالم من الشرور، بما يحقق سعادة الوجود الواحد كله.

ثم جاءت «الزرفاتية» المستمدة من المعتقدات الكلدانية، فاعتبرت الزمان المطلق قد ولد توأمين هما: «أرمزد» و«أهريمان» وهما أصل الخير وأصل الشر على التوالي، وهما كذلك قوتان متعادلتان متكاملتان تعنيان أن الازدواجية في الوجود صحيحة وضرورية.

ومن العقيدة الإيرانية القديمة «الافشتا» تطورت فكرة المخلص، أو المهدي المنتظر، الذي سيعود يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وظهرت مع البابلي الأصيل «ماني» (٢١٥م) مجموعة من الافكار تحولت الى ديانة منظمة تدعو الى التطهير والخلاص، وادعى أنه «البارقليط» الذي وعد به المسيح.

وفي الهند ظهر التناسخ في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وهو مذهب يقضي بانتقال الأرواح من جسد إلى آخر، ويجعل عودتها مرتبطة بطبيعة أعمالها، لذلك لا بد من تطهيرها، حتى ترقى حيادتها القادمة.

وقد رأت «اليوجا» أن الطريقة المثلى للتخلص من الخوف والقلق المتمثلين في

الحياة القادمة هي : السيطرة الكاملة على النفس والروح ، بحيث يحس الإنسان أنه سيد نفسه ، وسيد العالم.

ولا تفوتنا الإشارة الى أن اليوجا كانت تهدف مع ذلك إلى جعل النفس تتصل بمبدئها الروحاني ، واعتبار الحياة من الآلهة الى أدنى الموجودات ذات وحدة جوهرية ، أي إن الوجود واحد.

* * *

الفكر الغربي :

وقد تأثر به المسلمون بعد انتشار المؤلفات المترجمة عن اليونانية في الطبيعة والرياضيات ، والعلوم وغيرها. وأبرز مدارس الصوفية اليونانية «الفيثاغورية» التي اتجهت الى الانعتاق من أسر المادة ، وإلى البحث عن العالم الآخر ، والقول بخلود الروح ، وأن الحدس بمعناه الإشراقي أشرق من الحس ، وأن النفس يتم تطهيرها بالعلم والمعرفة [1] .

أما أفلاطون فقد اعتمد آثار فيثاغورس خاصة ، حيث اعتبر النفس تهبط إلى الجسد ، الذي يمثل سجناً لها ، واعتبر الإنسان مركباً من عنصرين مختلفين ، يسعى الأول إلى المعرفة ، ويمنع الآخر إدراكها ، لأنه مركز الشهوات والأوهام ، لذلك كان على النفس أن تمزق حجب الجسد ، وتتخلص من عبوديته ، كيما يتسنى لها إدراك المعرفة [2] .

والشخصية الثالثة التي أثرت في التصوف الإسلامي بما لا يمكن أن يتجاهله هي شخصية «أفلوطين المصري ٢٠٣م».

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٩٥.

(٢) تاريخ الفلسفة العربية ص ٤٩ وما بعدها.

«وقد رأى أن النفس البشرية عرضة للشر والألم في الجسد، وتعيش في الشقاء والخوف والشوق، فالجسد بمثابة سجن ولحد، والعالم بمثابة كهف ومغارة، والنفس بطبيعتها نقية طاهرة، واتصالها بالمادة يفقدها نقاءها».[1]

وقد وضع أفلوطين الواحد في قمة الوجود، وعنه يفيض العقل، وعن العقل تفيض النفس، وكل مرتبة من هذه المراتب تحتوي جميع الكائنات، إلا أنها فيه متمايزة متكاملة، بحيث يحتوي كل كائن منها بالقوة على جميع الكائنات الأخرى.

والخير هو الهدف الأعلى الذي تبلغه النفس المحبة، ولا حد للحب الذي نشعر به نحو الخير، إذ ليس للمحبوب حد، وجماله يختلف عن كل جمال[2].

في الجاهلية العربية:

لقد تعبد العرب قبل الإسلام لآلهة عديدة، واعتقدوا بوجود قوى عليا قادرة، فحاولوا أن يقيموا بينهم وبينها علاقة موصلة لاستمالتها، وكسب رضاها، وكان لهم من ذلك جملة مسالك أو أديان، فمنهم من آمن بالله وعبد الأصنام للقربى والزلفى إلى الله، ومنهم من عبد الأصنام لأنها تنفع وتضر، ومنهم من دان باليهودية، ومنهم من دان بالنصرانية، ومنهم من تزندق، ومنهم من آمن بالجبرية، فلا حساب ولا كتاب.

ولكن الفترة القريبة من ظهور الإسلام تنقل إلينا أربعة اتجاهات دينية رئيسية، هي: الوثنية، واليهودية، والمسيحية، والحنيفية.

ولا شك أن بعض أهل الوثنية العربية قبل الإسلام كانوا قد وعوا قضية الخلق، كما يفيد ذلك قوله تعالى:

---

(١) المصدر السابق ص ٦٠ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق ص ٦٥.

﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾[1] .

كما أن كلمة « الله » بمعنى الإله الواحد قد عثر عليها في النصوص الصفوية[2] .

والشرك الوثني لم يظهر إلّا حينما أظهره الإسلام بالتوحيد ، لأن التوحيد هو المقابل للشرك الذي يؤمن أهله بتعدد الآلهة.

وهناك من النصوص ما يفيد أن التوحيد كان دين ملوك اليمن قبل الإسلام ، إذ أنه لما أراد الملك « شرحبيل بن يعفر بن أبي كرب » ملك سبأ بناء السد أمر بنقش تاريخ البناء على جداره ، وقد عثر على هذا التاريخ الذي حدد بعام (٥٦٤ — ٥٦٥ الحميرية) وهي توافق عامي (٤٤٩ — ٤٥٠ الميلادية)[3] .

وبعد ثماني سنوات من هذا التاريخ الميلادي وضع « عبد كلال » نصاً تاريخياً يذكر فيه اسم « الرحمن » بعد أن كان النص الأول قد ذكر « إله السموات والأرضين »[4] .

وقد أكد « فلهلم شميث » الرأي القائل بأن العرب موحدون بطبعهم ، فقد درس أحوال القبائل البدائية ، وأنواع معتقداتهم ، فرأى أن عقائد القبائل الوثنية ترجع بتحليلها ودرسها الى عقيدة أساسية تقوم على الاعتقاد بوجود « القديم الكلي » أو « الأب الأكبر » الذي يعتبر العلة والأساس ، فهو إله واحد[5] .

وفي القرآن الكريم تأييد لهذه الفكرة ، إذ أن الشرك وعبادة الأصنام عبارة عن نكوص عن التوحيد ، ساق إليه التجوز الذي طرأ على العقائد ، فأبعد الناس عن عبادة الله ، بتأثير عوامل طبيعية وسياسية واقتصادية[6] .

---

(١) سورة لقمان ، آية : ٢٥ .

(٢) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام جـ ٥ ص ٤٠٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٠٦ .

(٤) نفس الموضع .

(٥) تاريخ الفلسفة العربية ص ١٥٤ .

(٦) المصدر السابق والموضع .

وكان تبادل عبادة الأصنام سارياً بين العرب، إذ كانت قريش تتعبد إلى أصنام «كنانة»، وكنانة تعبد أصنام قريش[1]، وهذا هو السبب في جمع أصنام العرب في الكعبة، وكان الحج والعمرة إليها مصدر نهضة اقتصادية كبرى في مكة.

أما اليهودية فقد عرفها الجاهليون، وورد ذكرها في كتب التفسير والسنة قبل الاسلام، وكانت اليمن قد تهودت، وتهود قوم من الأوس والخزرج، ومن غسان، ومن جذام[2]. كما تهودت حمير، وبنو كنانة، وبنو الحارث بن كعب، وكندة[3].

ومع ذلك فلم يكن لليهود حركة تبشيرية عند ظهور الإسلام، فلم تصل إلينا أخبار يهود وفدوا إلى القبائل العربية لإقناعها بالدخول في دين يهود[4].

وكانت العرب إذا تشوقت الى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية من أسباب المكونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل التوراة من اليهود، أما أهل التوراة الذين كانوا بين العرب يومئذ فهم بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلّا ما تعرفه العامة، فلما أسلموا بقوا على ما هم عليه وما كان عندهم، مثل أخبار بدء الخليقة، وما يرجع الى الحدثان والملاحم[5].

وكذلك أخذ العرب عن اليهود الرقى والتعاويذ، فقد ورد أن أبا بكر دخل على عائشة وهي تشتكي، ويهودية ترقيها، فقال أبو بكر «ارقيها بكتاب الله». يعني التوراة والإنجيل[6].

---

(١) المجد ص ٣١٨.

(٢) تاريخ اليعقوبي جـ ١ ص ٢٢٦ وما بعدها.

(٣) المعارف لابن قتيبة ص ٦٢١.

(٤) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام لجواد علي جـ ٦ ص ٥٤٩.

(٥) العبر وديوان المبتدأ والخبر جـ ١ ص ٤٣٩.

(٦) عمدة القاري للبدر العيني جـ ٢١ ص ٢٦٢.

أما النصرانية فقد كانت أكثر تساهلاً وتسامحاً من اليهودية ، وقام رجالها بالتبشير بها ، ونشرها بين الناس ، فتميزت عن اليهودية التي جمدت ، واقتصرت على بني اسرائيل وحدهم .

وقد دخلت النصرانية الى الجزيرة العربية مع دخول النساك والرهبان اليها للعيش فيها بعيداً عن ملذات الحياة ، ومع الرقيق لاسيما الأبيض المستورد من أقطار ذات حضارة وثقافة ، ولم تحدث هجرات نصرانية كهجرات اليهود إلى اليمن والحجاز والبحرين .

وقد توغل المبشرون في أماكن نائية من الجزيرة ، ومنهم من رافقوا الأعراب ، وعاشوا عيشهم ، حتى عرفوا بأساقفة الخيام ، أو أساقفة أهل الوبر ، ومنهم أساقفة البادية وغير ذلك[١] .

وقد انتشرت عقائد النصارى وتعاليمها على ألسنة شعرائها ، أمثال عدي بن زيد ، والأعشى ، وغيرهما ، وفي آثار شعراء آخرين من غير النصارى ، مثل أمية بن أبي الصلت ، والأفوه الأودي ، والنابغة الجعدي ، مما يؤكد انتشار المسيحية بين القبائل ، وقد كان الجدل الذي ثار بين أهل نجران وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأن المسيح آية على ذلك[٢] .

وقد ظهرت في الجاهلية العربية طائفة لم تعبد الأصنام ، ولم يكونوا يهوداً ولا نصارى ، وقد اعتقدوا بوجود إله واحد عبدوه ولم يشركوا به أحداً ، وقد دعوا بالحنفاء[٣] .

وقد كان المحافظون منهم يعرفون بالامتناع عن أكل ذبائح الأوثان ، وكل ما أهل به لغير الله ، وبتحريم الخمر ، ويشتغلون بالنظر والتأمل في خلق الله[٤] .

---

(١) النصرانية وآدابها . لويس شيخو جـ ١ ص ٣٧ .

(٢) جامع البيان للطبري جـ ٣ ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٣) البداية والنهاية جـ ١ ص ٢٦٥ وبلوغ الأرب للألوسي جـ ٢ ص ١٩٦ والكشاف للزمخشري جـ ١ ص ٢٣٦ .

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ ٤ ص ١٠٩ .

ومن أشهر من روى الإخباريون أنهم من الحنفاء: خالد بن سنان العبسي، وأسد بن كرب الحميري، وقس بن ساعدة، وحنظلة بن صفوان، وأمية بن أبي الصلت، وورقة بن نوفل، وعداس (مولى عتبة بن ربيعة) وأبو قيس حرملة بن أنس الأنصاري، وعبد الله بن جحش الأسدي[1].

ومنهم زيد بن عمرو بن نفيل، وسويد بن عامر المصطلقي، ووكيع بن زهير الإيادي، وعامر بن الظرب العدواني، وعبيد بن الأبرص الأسدي[2].

أما قس بن ساعدة فقد سمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعكاظ قبل البعثة وقال فيه: «يحشر أمة وحده»[3].

ومن شعره ما جاء في خاتمة خطبته المشهورة:

لما رأيت موارداً ... للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... يمضي الأصاغر والأكابر
لا يرجع الماضي ولا ... يبقى من الباقين غابر
أيقنت أني لا محا ... لة حيث صار القوم صائر[4]

وأما زيد بن عمرو بن نفيل فكان يقول: «يا معشر قريش، أيرسل الله قطر السماء، وينبت بقل الأرض، ويخلق السائمة فترعى فيه، وتذبحونها لغير الله»؟ فأخرجه القرشيون من مكة، فخرج الى الشام، وكان قد نزل بغار حراء يتعبد ويتأمل، ومن شعره:

وأسلمت وجهي لمن أسلمت ... له المزن تحمل عذبا زلالا

(١) مروج الذهب جـ ١ ص ٧٨.
(٢) بلوغ الأرب جـ ٢ ص ٢٤. ومروج الذهب جـ ١ ص ٧٩.
(٣) البداية والنهاية جـ ٢ ص٢٣٠، والمعارف لابن قتيبة ص ٦١.
(٤) خزانة الأدب جـ ١ ص٢٦٧، والأغاني جـ ١٤ ص ٤١.

إذا هي سيقت الى بلدة أطاعت فصبت عليها سجالا[1]

وقد نهى زيد عن الموءودة ، وامتنع عن أكل كل ما ذبح للأصنام ، وعن أكل الميتة والدم[2] ، مما دعا عمه الخطاب إلى أن يستعدي عليه شباباً من قريش ، فلم يسمحوا له بدخول مكة ، مخافة أن يفسد على الناس دينهم[3] .

أما ورقة بن نوفل فهو الآخر أحد من اعتزل الأوثان ، وقرأ الكتب ، وامتنع عن أكل ما أهل لغير الله به ، وشهد المعذبين في الإسلام ، وكان يقول عن بلال : «والله لئن قتلتموه لاتخذنه حنانا»[4] . ومن شعره :

سبحان ذي العرش سبحاناً نعوذ به وقبل قد سبح الجودي والجمد
لا شيء مما ترى تبقى بشاشته يبقى الإله ويودي المال والولد
لم تغن عن هرمز يوماً خزائنه والخلد قد حاولت عاد فما خلدوا[5]

ولعامر بن الظرب أقوال في الحكمة والدين مثل قوله : «ما رأيت شيئاً خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعاً إلّا مصنوعاً ، ولا جائياً إلا ذاهباً ، ولو كان يميت الناس الداء لأحياهم الدواء»[6] .

ولكن أظهر الشعراء الحنفاء هو أمية بن أبي الصلت (توفي عام ٦٢٤م) . كان قد تزهد ولبس المسوح وتعبد ، وحرم الخمر ، وشك في الأوثان ، وطمع في النبوة .

---

(١) المعارف ص ٢٧ .

(٢) سيرة ابن هشام جـ ١ ص ٢٤٤ ، ومروج الذهب جـ ١ ص ٧٠ .

(٣) سيرة ابن هشام جـ ١ ص ٢٤٠ . وطبقات ابن سعد جـ ١ ص ١٦٢ .

(٤) البداية والنهاية جـ ١ ص ٢٢٦ . والحنان هو الشر الطويل . أراد أن قتله شر لا ينسى سريعاً ... وقيل الحنان : البركة والهيبة .

(٥) الأغاني جـ ٣ ص ١٥ .

(٦) بلوغ الأرب جـ ٢ ص ٢٧٥ .

وله شعر يحلل فيه رغبات النفس ، ويتعرض لمعرفة المصير الإنساني ، وما تجنيه مشاغل الحياة على السلوك البشري ، وكان يتفرس لغة الحيوانات فيعرف ما تريده ، وكان قد تنبأ بموته حينما نعب عليه الغراب[1] ، ومن شعره :

عبد دعا نفسه فعاتبها يعلم أن البصير رامقها
اقترب الوعد والقلوب إلى اللـ ـهو وحب الحياة سائقها[2]

وكان أول من أشاع افتتاح الكتب والمراسلات بجملة «باسمك اللهم» التي نسخت في الإسلام بالبسملة[3] .

* * *

وبعد هذه الجولة في أنواع السلوك الديني التي يمكن اعتبارها أرضية للسلوك الصوفي الإسلامي من الوجهة العملية وبعض الوجهات النظرية يحسن بنا أن نجمل النتائج فيما يلي :

١ ــ الفكر الصوفي السلوكي قديم بين البشر ، وسابق على التصوف الإسلامي .

٢ ــ والحقائق التأملية الصوفية كذلك سابقة على مثلها من التصوف الاسلامي في الفكر الغربي القديم .

٣ ــ في الجزيرة العربية أفكار دينية سابقة على ظهور الإسلام ، ولكنها لا تشكل منهجاً متكاملاً ، فيما عدا الحنفاء الذين كان لهم منهج يقترب من تعاليم الإسلام .

٤ ــ هناك تشابه واضح بين ما ظهر من الفكر التحقيقي الصوفي وبين مثله من

(١) البداية والنهاية جـ ٢ ص ٢٢٧ وما بعدها .
(٢) عيون الأخبار جـ ٢ ص ٣٧٤.
(٣) مروج الذهب جـ ١ ص ٥٧.

اليوناني والروماني القديم ، كما أن هناك تشابهاً واضحاً بين معاني شعر أمية بن أبي الصلت وبين معاني القرآن الكريم.

٥ ـــ التشابه بين اليوجا الهندية وبين النقشبندية التي سلكها النابلسي يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار.

والآن نتجه إلى بحث إسلامية التصوف الإسلامي ، وتعليل التشابه الذي ظهر في بعض عناصره بينه وبين الثقافات الأخرى.

* * *

الفصل الثالث
أصالة التصوف الإسلامي

كلمة صوفي :

قبل أن نتحدث عن أصالة التصوف الإسلامي العربي يحسن بنا أن نحقق القول في كلمة «صوفي» و«صوفية».

وقد اخترت أن يكون تحقيق هذه الكلمة في فقرة عابرة، وليس في فصل مستقل، لأنه اتجاه مكرر لا يضيف جديداً في الغالب.

وهذه التسمية قد تعرضت للكثير من الأخذ والرد بين الباحثين على اختلافهم، ونشأ عن ذلك مواقف شتى تجاه التجربة الصوفية الإنسانية ذات الأفق الديني الواسع.

قالوا: إن هذا الاسم مرادف لكلمة «تقرأ» أو «تقرى» بما تدل عليه من معنى القرب من الله. ويقال: تقرأ، أي: تنسك ومال إلى حياة الزهد[1].

ولكننا لا نميل إلى هذا الرأي، لأن هؤلاء القراء لم تكن لهم أخلاق الزهاد الأوائل من قريب ولا من بعيد، وقد أشبعهم المحاسبي — وهو المعاصر لظهورهم —

---

(١) القاموس المحيط مادة قرأ. والأمالي للقالي جـ ٣ ص ٤٧.

نقداً وتجريحاً ، ونسب إليهم الإعجاب والحسد ، ووصفهم بالغلظة والجهل بالسنن ، إلى غير ذلك من الصفات التي تخرجهم عن نطاق الزهاد والصوفية(١) .

وقالوا إن كلمة « الصوفية » أطلقت على مدرسة من مدارس التنسك نشأت في الكوفة ، وكان آخر زعمائها « عبدك » المتوفى عام (٢١٠ هـ) ثم أطلق هذا الاسم على متنسكة العراق ، ليميزها عن متنسكة خراسان(٢) ، ثم أطلقت كلمة الصوفية بعد ذلك على جميع النساك من المسلمين بلا استثناء(٣) .

ويرى أبو نصر السراج أن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون علم ، ولم يترسموا برسم دون رسم ، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ، ومحل جميع الأحوال المحمودة ، والأخلاق الشريفة سالفاً ومستأنفاً(٤) .

وأما نيكلسون فقد رأى أن يربط بين هذه التسمية وبين لبس الصوف ، ورأى أن زهاد المسلمين القدماء الذين لبسوا الصوف قد استمدوا هذه العادة من رهبان النصارى(٥) .

وقد استدل على ذلك بأن حماد بن سلمة المتوفى عام ٢١٠ هـ لقي فرقداً السبخي في ثوب من الصوف فقال له : دع عنك هذه اللبسة النصرانية(٦) يعني : زي الرهبان من الصوف .

وهذا المذهب مجانب للصواب للأسباب التالية :

---

(١) الوصايا للمحاسبي ص ١١٣. وآداب النفوس ورقة ٤٥أ.

(٢) البيان والتبيين جـ ١ ص ١٩٤ .

(٣) التصوف المقارن للدكتور محمد غلاب ص ٣٠ ، ونشأة التصوف الإسلامي للدكتور ابرهيم بسيوني ص ١١١.

(٤) اللمع ص ٢٠ وما بعدها.

(٥) الصوفية في الإسلام ص ٣٥.

(٦) العقد الفريد جـ ٣ ص ٣٤٨.

الأول : أن الذين قالوا بهذا من المحدثين إنما يربطون بين الصوف وبين لباس الرهبان ، ثم يربطون بالتالي بين التصوف والرهبنة ، وأنه مقتبس من هناك ، وليس أصيلاً في الإسلام ، وهذا زعم باطل لما مضى ، ولما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الثاني : ليس الرهبان وحدهم هم الذين اختصوا بلبس الصوف ، حتى نتخذ القول به حقيقة نبني عليها حقائق أخرى. بل إن الصوف لباس الأنبياء من قبل ، كما نقل الكلاباذي عن أبي موسى الأشعري أنه قال : مر بالصخرة من الروحاء سبعون نبياً حفاة ، عليهم العباء ، يؤمون البيت العتيق[1] .

ومن بعدهم كان الصحابة يلبسون الصوف ، ولم يكن قد ظهر شعار التصوف بعد ، قال الحسن البصري : أدركت سبعين بدوياً ماكان لباسهم إلّا الصوف[2] .

الثالث : أن الصوفية لم يختصوا بلبس الصوف ، بل غلب عليهم لبس المرقعات من أنواع وأشكال مختلفة فيها النسيج والجلود.[3]

وقد ورد عن كثير من الصوفية عدم ارتدائهم الصوف ، كالذي حكاه أبو نصر السراج عن يحيى بن معاذ الرازي المتوفى عام ٢٥٨ هـ حيث كان يلبس الصوف والخلقان في أول أمره ، ثم لبس في آخر عمره الخز واللين[4] .

بل إن عبد الغني النابلسي كان كما قلنا في أول أمره يلبس ما اتفق ، ويهمل شأنه ، أما في نهايته فقد كان يلبس لبس الملوك ، ويركب ركوب الملوك.

ويقول السراج في سبب التبدل في لباس الصوفية : آداب الفقراء في اللباس أن يكونوا مع الوقت ، إذا وجدوا الصوف أو اللبد أو المرقعة لبسوا ، وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا ، والفقير الصادق أي شيء يلبسه يحسن عليه ، ويكون عليه في جميع

---

(١) التعرف ص ٣١.

(٢) التعرف ص ٣١.

(٣) الرسالة القشيرية ص ١٢٦.

(٤) اللمع ص ١١٨.

ما يلبسه المهابة والجلال ، ولا يتكلف ولا يختار ، وإذا كان له فضل يواسي به من ليس معه ، ويؤثر على نفسه اخوانه بإسقاط رؤية الإيثار ، وتكون الخلقان أحب إليه من الجديد ، ويتبرج بالثياب الكثيرة الجديدة ، ويضن بالخلقان والخريقات القليلة ، ويتكلف للنظافة والطهارة (١).

وقد أغفل الشيخ الفقيه أحمد زروق نسبة الصوفية الى الصوف في كتابه «قواعد التصوف» حين تكلم عن اشتقاق الاسم ، وأنه قاض بملاحظة معنى المشتق والمشتق منه (٢).

الرابع : أننا لم نجد تعريفاً واحداً للتصوف بين مئات التعريفات التي أوردها ابو نعيم الأصفهاني في الحلية ، وغيره ، يذكر الصوف بين عناصر التعريف ، مما يدل على أنه لا دخل للصوف في حدود التصوف وعناصره الرئيسية.

والشيخ أحمد زروق يقول عن هذه الكلمة : «قد كثرت الأقوال في اشتقاق التصوف ، وأمسى ذلك بالحقيقة خمسة :

الأول : قول من قال من الصوفة ، لأنه مع الله كالصوفة المطروحة لا تدبير له معه.

الثاني : أنه من صوفة القفا ، للينها ، فالصوفي لين هين كهي.

الثالث : أنه من الصفة ، إذ جملته اتصافه بالمحاسن ، وترك الأوصاف المذمومة.

الرابع : أنه من الصفاء ، وصحح هذا القول ، حتى قال أبو الفتح البستي رحمه الله :

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا وظنه البعض مشتقاً من الصوف
ولست أمنح هذا الاسم غير فتى صافى فصوفي حتى سمي الصوفي

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٠ وما بعدها.

(٢) قواعد التصوف ص ٦.

الخامس: أنه منقول من «الصفة» لأن صاحبه تابع لأهلها، فيما أثبت الله لهم من الوصف، حتى قال تعالى: ﴿يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾[1]. وهذا هو الأصل الذي يرجع اليه كل قول والله أعلم»[2].

والذي نرجحه أن التسمية إما من الصوفة، للتشابه بين الصوفي والصوفة الملقاة لا تدبير له مع الله.

وإما أنه علم منقول من الصفة، للتشابه بين الصوفية وأهل الصفة في الطبائع والوظائف.

وهذان الطريقان هما أقرب الطرائق التي سلكت لتعليل تلك التسمية وربطها بالعروبة والإسلام.

أما قول الأستاذ محمد ياسر شرف: إن التسمية العربية ترجع الى الأصل اليوناني «سوفن» بمعنى «كليم». أو إنها للدلالة على الحكمة، بمعنى «انتقائي» فالصوفي يصطفي أفضل العادات ويتبعها، بدليل وجود مادة «صفو» في العربية بمعنى نقيض الكدر، والنسبة اليه صفوي، فرققت الصاد المضعفة، وأبدل الضم واواً، وأدغمت الواو الثقيلة بالإمالة في الياء، فكانت اللفظة «صوفي»[3]. فهو قول مشكور، ومحاولة مخلصة للوصول بالاسم الى حقيقته، ولكن كثرة العمليات التي أجريت عليه حتى يستقيم جعلت منه شيئاً بعيداً عن الحقيقة.

* * *

حد التصوف:

وربما كان تحديد معنى التصوف تحديداً علمياً يكشف عن مدى أصالته في الاسلام أو عدم أصالته.

(١) سورة الأنعام، آية: ٥٢.

(٢) قواعد التصوف ص ٦.

(٣) التصوف العربي ص ٤٧.

والشيء الذي يلفت النظر أنه لا يوجد علم على وجه الأرض كثرت تعريفاته وتعددت اتجاهاته مثل التصوف، حتى لا يكاد القارىء يصل من خلال تلك التعريفات الى تعريف جامع مانع.

والسبب في ذلك هو: استحالة إدراك جوانب التصوف كلها إدراكاً يمكن به جمعها في لفظ قليل ودال على تلك الجوانب، وأن ما يدركه كل إنسان غير ما يدركه إنسان آخر، من حيث العلم والعمل والذوق والحال والمقام وغير ذلك من آفاق التصوف.

وقد جعل الشيخ أحمد زروق هذه الحقيقة أصلاً من أصوله فقال:

«الاختلاف في الحقيقة الواحدة إن كثر دل على بعد إدراك جملتها، ثم هو إن رجع لأصل واحد يتضمن جملة ما قيل فيها كانت العبارة عنه بحسب ما فهم منه. وجملة الأقوال واقعة على تفاصيله، واعتبار كل واحد على حسب مثاله منه علماً أو عملاً أو حالاً أو ذوقاً أو غير ذلك.

«والاختلاف في التصوف من ذلك، فمن ثم ألحق الحافظ أبو نعيم رحمه الله بغالب أهل حليته عند تحلية كل شخص قولاً من أقواله، يناسب حاله قائلاً: وقيل: إن التصوف كذا.

«فأشعر أن من له نصيب من صدق التوجه له نصيب من التصوف، وأن تصوف كل أحد على حسب توجهه فافهم»[1].

فالتعريفات الكثيرة التي أوردها أبو نعيم في الحلية، والسراج في اللمع، والمكي في قوت القلوب، والسهروردي في عوارف المعارف، والكلاباذي في التعرف، وغيرهم في كتبهم، إنما هي تعبير كل أحد عن توجهه الخاص، لا عن التصوف كله بجملته، فهذا أمر بعيد المنال كما يقول زروق.

---

(١) قواعد التصوف ص ٣، ٤.

والجنيد البغدادي يقول في تعريفه للتصوف: «هو أن تكون مع الله بلا علاقة».

ويقول: «الصوفي كالأرض، يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلّا كل مليح».

وسفيان الثوري يقول: «نعت الصوفي السكون عند العدم، والإيثار عند الوجود».

والشبلي يقول: «التصوف هو العصمة عند رؤية الأكوان».

ومعروف الكرخي يقول: «التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق» (١).

أما الكلاباذي فإنه أراد أن يختصر الكلام في تحديد معنى التصوف، فطوف بالقارىء في آفاق بعيدة واسعة سعة آفاق التصوف نفسه، قال: «وجميع المعاني من التخلي عن الدنيا، وعزوف النفس عنها، وترك الأوطان، ولزوم الأسفار، ومنع النفوس حظوظها، وصفاء المعاملات، وصفوة الأسرار، وانشراح الصدور، وصفة السباق» (٢).

والجنيد حينما سئل عن التصوف، وهو مرجع القوم فيه قال: «تصفية القلب عن موافقة البرية (٣)، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة» (٤).

وسئل أبو الحسن النوري: ما التصوف؟ قال: «ترك كل حظ للنفس». وسئل

---

(١) اللمع ص ٢٥ وما بعدها.

(٢) التعرف ص ٣٤.

(٣) عدم موافقة البرية يراد به موافقتها في الشهوات المرديات، لا مجرد الوفاق.

(٤) التعرف ص ٣٤.

سهل بن عبد الله التستري : من الصوفي؟ قال : «من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع الى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر»[1] .

فكل تعريف من هذه التعريفات وغيرها يعبر عن جانب أو عن عدة جوانب من التصوف يتفق مع مشرب صاحبه واتجاهه الغالب عليه، كما هو واضح وظاهر.

وإذا كنا نحتاج الى عشرات التعريفات لكي نحدد من مجموعها مفهوم التصوف، فإن الشيخ العربي بن أحمد الدرقاوي شيخ الدرقاوية الشاذلية في «فاس» قد عرف التصوف تعريفاً جامعاً مانعاً لم نجده عند غيره بعد استعراض شاق لتلك التعريفات في مظانها، قال رحمه الله :

التصوف : حفظ شرائع الدين، وحسن الخلق مع الخلق أجمعين، وسلب الإرادة لله رب العالمين»[2] .

وقد شرح هذا التعريف أحد أبناء الطريقة الدرقاوية من العلماء المعاصرين لعبد الغني النابلسي في المغرب شرحاً يؤكد أصالة التصوف في الإسلام، وأنه جامع لكل شعائره، فضلا عن بيان أنه تعريف جامع مانع أيضاً فقال : «فحفظ الشرائع إسلام، وحسن الخلق إيمان، وسلب الإرادة لله إحسان، وفي هذه المقامات انطمست جميع المقامات، ومن حصل عليها جمع الخير كله، ومن فاته فاته جميع الخير»[3] .

ويعلق على هذا التعريف متحدياً أن يكون هناك مقام رابع غير هذه المقامات التي ذكرها فيقول :

«إنما جاءت الرسل بحفظ الشرائع، وتزكية الأخلاق، وسلب الإرادة لله في الوجود، من حيث هو، فما جاءت الرسل جميعاً إلّا بهذا، ومن قال إن هناك مقاماً رابعاً فعليه بيانه، وما هو هنالك»[4] .

* * *

---

(1) المصدر السابق والموضع.

(2) شور الهدية للعربي الدرقاوي ص ٨٠.

(3) مدارج السلوك ص ٢٥.

(4) المصدر السابق والموضع.

التصوف أصيل في الإسلام:

لعلنا أدركنا الأصالة في كلمة «صوفي»، وأنها تسلب إرادة صاحبها لله، كما تسلب الصوفة الملقاة إرادتها للريح، أو أنها ضاربة بجذورها الى أهل الصفة المتوجهين الى الله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما أدركنا من تعريف الدرقاوي للتصوف نفس الأصالة التي تعود بعناصر التصوف إلى رسالات الرسل عليهم السلام.

أما شواهد أصالة التصوف من القرآن فكثيرة جداً نكتفي منها بنماذج تلقي الضوء على ما نريد. قال تعالى: ﴿ففروا إلى الله﴾[1].

وقال تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾[2].

وقال: ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾[3].

وقال: ﴿ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[4].

كما أن الناظر إلى خلوة الرسول صلى الله عليه وسلم في غار حراء قبل البعثة، وسلوكياته التي يهتدي بها الصوفية دائماً يجد أنها كانت عن طبيعة وسجية ولم تكن عن تكلف وتصنع مما يؤكد أصالتها واسلاميتها، كما يؤكد أن استجابة الوعي الإنساني لقوى الطبيعة إنما يتشابه في كل مكان وزمان.

فمن المعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم وافاه الوحي بعد فترة من الخلوة التأملية انقطع فيها عن ظواهر الوجود، سعياً وراء حقائقه، فترك العمران في مكة، وتحول الى الجبل، بعيداً عن صنعة الإنسان، ثم تحول إلى الظلام المطبق في جوف الغار، وتردد بينهما حسبما تطيق نفسه وتحتمل من الاستمرار والفاعلية والانفعالية.

---

(١) سورة: الذاريات، آية: ٥٠.

(٢) سورة: العنكبوت، آية: ٦٩.

(٣) سورة: البقرة، آية: ٢٨٢.

(٤) سورة: يونس، آية: ٦٢.

ويقول الإمام الغزالي عن أثر هذه العزلة في حياة الصوفية ، لاسيما عزلة النبي صلى الله عليه وسلم قال وهو يسرد فوائد العزلة :

« الفائدة الأولى : التفرغ للعبادة والفكر ، والاستئناس بمناجاة الله تعالى ، عن مناجاة الخلق ، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى من أمر الدنيا والآخرة ، وملكوت السموات والأرض ، فإن ذلك يستدعي فراغاً ، ولا فراغ مع المخالطة ، فالعزلة وسيلة إليه ... فالعزلة أولى بهم ، ولذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابتداء أمره يتبتل في جبل حراء ، وينعزل اليه ، حتى قوي فيه نور النبوة ، فكان الخلق لا يحجبونه من الله ، فكان ببدنه مع الخلق ، وبقلبه مقبلاً على الله تعالى »[(١)] .

وقد فطن القدماء إلى أن هذه العزلة لا تكون عن تقليد ، وإنما هي شعور إنساني ينبعث من داخل النفس . ويرى يحيى بن معاذ الرازي : أن من الناس من ينبعث من باطنه داعية الخلوة ، وتنجذب النفس إلى ذلك ، وهذا أتم وأكمل وأدل على كمال الاستعداد ، وقد روي من حال النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على ذلك[(٢)] .

وفي رواية عائشة ما يدل على أن العزلة ومقدماتها ظاهرة إنسانية لا دخل للتقليد ولا للاقتباس فيها . قالت عائشة :

« أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى رؤيا إلّا جاءت مثل فلق الصبح ، ثم حبب إليه الخلاء ، فكان يأتي حراء ، فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد ، ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة ، فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء »[(٣)] .

---

(١) إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٢٠١ ، ٢٠٢ . القاهرة ١٣٣٤هـ .

(٢) عوارف المعارف بهامش الإحياء جـ ٢ ص ٢٦٦ .

(٣) أخرجه البخاري وغيره عن عائشة في باب بدء الوحي .

إذن فلا دخل للرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك الأمر الذي ابتدأه الله به وهو الرؤيا الصادقة ، ولا في حب العزلة التي حببت اليه ، ولم يقلد فيها أحداً من الناس .

وكانت تلك الخلوة قبل نزول الوحي بالقرآن وشرائع الإسلام دليلاً قاطعاً على أن التأمل الصوفي ظاهرة إنسانية عامة لا ترتبط بدين ولا نحلة ، كما كان نزول القرآن أثناءها دليلاً آخر على أنها ظاهرة إسلامية قرآنية في دين الإسلام .

أو بمعنى أوضح : كانت دليلاً على أن الإسلام يبقي على الظواهر الإنسانية التي تتفق مع مساره نحو إنماء المعرفة الإنسانية ، وتزويد الإنسان بأدواتها ، وصقل النفس استعداداً لتلقيها من عالم الغيب ، لا من عالم الكتب والاقتباس ، كما حدث لرسول الله صلى الله عليه وسلم في عالم الخلوة التي تعتبر من صميم السلوك الصوفي ، وإن كان صاحبها في عالم الجلوة .

وإذا أبقى الإسلام على الظواهر الإنسانية التي تتفق مع مساره وأقرها حينما تظهر على هذه الصورة ، بل وفي قمة الإسلام وهو الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإنه كذلك بالضرورة قد أبقى على أبعاض الحقائق التي وصل إليها المتأملون القدامى ، ما دامت تتفق مع اتجاهاته ، وهو الأمر الذي أحدث اللبس عند الكثيرين حينما تتوارد الخواطر على معنى واحد في القديم وفي الحديث ، أما الحقيقة الكاملة فهي التي تستند الى عقيدة مقررة من عالم الغيب وحده .

* * *

والنظرة الدقيقة الى سلوك النبي صلى الله عليه وسلم تعطينا الإيمان بحقيقة على غاية من الأهمية من ناحية الفصل في قضية الاقتباس التي اتهم بها صوفية المسلمين ، وأنهم اقتبسوا تصوفهم من تصوف غيرهم ، وذلك أن أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم وسلوكياته ، وهي المنار الذي يهتدي به الصوفية دائماً إنما كانت عن طبيعة وسجية ولم تكن عن تكلف وتصنع كما كان عليه حال القوم الذين رمي المسلمون بالاقتباس منهم كالمسيحيين وغيرهم .

وليس هذا الحكم وليد نظر بشري يحتمل النقض أو الجدل ، وإنما هو حكم الله في كتابه حيث يستبعد الجدل حوله ، كما يستبعد احتمال البطلان لمضمونه ، قال الله تعالى :

﴿قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين﴾[1] .

أي قل لهم يا محمد : إني لست متكلفاً فيما يظهر لكم من أخلاقي ، وإنما أصدر في كل ذلك عن طبع لا أثر فيه للصنعة ، ولا للتقليد للغير.

أما موضوع أخلاقه فهو أوسع من أن يحصر في هذا المقام ، ولكننا نكتفي بأن الله سبحانه وتعالى أطلق عليه صلى الله عليه وسلم صفتين من صفاته هما الرأفة والرحمة ، فسماه به في قوله تعالى :

﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾[2] .

وتلك هي الغاية التي يجاهد الصوفي المسلم نفسه للوصول إلى صورة من صورها على مختلف الطرق والمناهج التي ابتكرها الصوفية للسلوك.

ومن هنا فإن القول باقتباس المسلمين لتصوفهم من تصوف غيرهم قول لا يستقيم مع هذه الحقيقة ومع غيرها من الحقائق التي سقناها.

* * *

فالتشابه الذي نلمحه بين أقوال بعض الصوفية المسلمين وأقوال بعض الحكماء من غير المسلمين، واعتبار هذا التشابه دليلاً على اقتباس المسلمين من غير المسلمين، يعتبر نظراً فيه تجوز الى حد كبير.

(١) سورة : ص ، آية ٨٦.

(٢) سورة : التوبة ، آية : ١٢٨.

فهذا التشابه لا يشمل كل الصوفية المسلمين، وإنما هو قاصر على بعضهم ممن خلط الفلسفة بالحقائق الصوفية أولاً.

ومن وجهة أخرى فإن المقلد حين يوجد من المسلمين فإنه لا ينقل نقلاً حرفياً، وإنما يتمثل المعنى العام المقتبس، ويصهره في بوتقة إسلامية خالصة، حتى يصبح وله خصائص جديدة تقوم على عقيدة حقيقية، وليس على عقيدة جزافية تتغير من شخص لآخر.

ومن خصائص هذا النوع من الاقتباس ألا يكون إلّا لما اتفق مع شريعة الإسلام وحدها، أو لما كان يمكن تطويعه لها، وذلك كقولهم في المعرفة والوحدة، وهي أقوال تختلف اختلافاً واضحاً عن أقوال الفلاسفة الأقدمين كما سنبينه في موضعه إن شاء الله تعالى.

على أن الحقيقة مطروحة أمام العقول والأنظار، وقد حث الاسلام الناس جميعاً على النظر والتأمل والتدبر والتفقه، فمن كان على غير شريعة من الله فلا مانع من أن يصل إلى بعض هذه الحقائق بنظره وفكره، وأما من كان على هدى وبينة من الله فإنه يصل إلى كل الحقيقة لا إلى بعضها.

فإذا وصل اليوناني أو الروماني أو الهندي إلى شيء من الحقيقة، ثم وصل المسلم إلى الحقيقة كلها، فإنه بالضرورة سيحتوي الأجزاء السابقة من الحقيقة، والتي عثر عليها سلفه ضمن ما وصل اليه من الحقيقة الكلية الجامعة. فهل يقال حينئذ: إن المسلم عالة على من سبقه في المعرفة؟

ويدل على هذا الرأي الذي أراه: أن التراث الاسلامي الصوفي من الكثرة بحيث يفوق ما كتبه السابقون على الإسلام مجتمعين كما وكيفاً، فإن كان المسلمون مجرد مقتبسين فمن أين جاءت هذه الزيادات الضخمة التي تفوقوا بها على تراث العالم القديم؟

وإذا كان واحد أو اثنان أو عشرة من مئات قد قلد واقتبس، وكان عالة على

فكر غيره ، فإن ذلك ليس معناه أن العلم موضوع الاقتباس كله اقتباس وتقليد ، بل إن الحكم لا بدّ أن يكون بقدره ، ولا يزيد عليه.

ولا أحب أن أستطرد في هذا الموضوع أكثر من ذلك . لأن الباحثين كثيراً ما طرقوه ، ولكن هناك أشياء استعصت — فيما أعلم — على جميع الباحثين ، ولم يستطيعوا لها ضمراً أو تفنيداً ، وتلك هي ما يتعذر التسليم بأنه من الظواهر الإنسانية العامة ، من حيث هي شبهات ناطقة بالمسيحية نطقاً صريحاً ، ولا تشترك مع المسلمين ولا غير المسيحيين بسبب من الأسباب ، وذلك مثل المصطلحات التي وردت بصراحة في أقوال بعض الصوفية ، والخاصة بالطقوس المسيحية ، كالكنيسة ، والدير ، والزنار ، والشماس ، وما أشبه ذلك ، حتى قطع الباحثون بأن هذا اللون من التصوف مأخوذ برمته من تصوف المسيحيين.

وزادوا على ذلك بأن طعنوا بالزندقة على من وردت في أقوالهم هذه المصطلحات ، وحذروا منهم المسلمين.

وممن جاء في كلامهم هذه المصطلحات أبو الحسن الششتري تلميذ عبد الحق ابن سبعين ، إذ يقول من قصيدة له :

تأدب بباب الدير واخلع به نعلا
وسلم على الرهبان واحفظ بهم رحلا
وعظم بها القسيس إن شئت حظوة
وكبر به الشماس ان شئت أن تعلا
بدت فيه أقمار شموس طوالع
يطوفون بالصلبان فاحذرك أن تبلا[1]

وقد رد عبد الغني النابلسي عن هذه الشبه رداً يسيراً جنباً الى جنب مع وحدة الدين عند الله وان تعاقبت عليه الرسل ، وتوارد النسخ ، فالله تعالى يقول :

---

(١) نقلاً عن رد المفتري عن الطعن في الششتري ورقة ٤٢ من المجموع خط الظاهرية لعبد الغني النابلسي.

﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[1].

ويقول: ﴿ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلّا وأنتم مسلمون﴾[2].

واسترسل في سرد الآيات الدالة على أن دين الأنبياء كلهم هو الإسلام ثم قال:

«فعلم من هذا أن الأنبياء والمرسلين عليهم السلام كانوا كلهم على دين الإسلام الذي هو دين الله في السموات والأرض، ولا دين إلّا هو».

«ثم ان الله تعالى بعد موت الأنبياء والمرسلين، وانقراض عصرهم، جعل في هذه الأمة المحمدية أولياء في زمانهم ورثة الأنبياء الماضين في العلوم الإلهية والحقائق العرفانية، لا فيما يدخله النسخ والتبديل والتغيير من الشرائع العلمية، والأحكام التكليفية.

«ولا شك أن هذا جعله الله جبراً لهذه الأمة، حيث ختمت النبوة والرسالة، فلا نبي ولا رسول بعد نبينا ورسولنا محمد صلى الله عليه وسلم، ولكن الورثة من العلماء بالله تعالى موجودون في كل وقت، إلى يوم القيامة، والورثة تحققوا بمشارب النبيين والمرسلين، فكأن الأنبياء والرسل عليهم السلام لا يفارقون هذه الأمة بامداداتهم في كل حين.

«فكل زمان من الأزمنة الماضية كان فيه نبي يخدم الله تعالى لأهل هذا الزمان بالإرشاد والتعليم والهداية، وهذه الأمة في كل زمان فيهم ورثة جميع الأنبياء والمرسلين، يخدمون أمر الله تعالى لأهل ذلك من الزمان بخدمة النبيين، طاعة وعبادة لرب العالمين[3].

(١) سورة: آل عمران، آية: ١٩.

(٢) سورة: البقرة، آية: ١٣٢.

(٣) النابلسي: رد المفتري ورقة ٣٩ ب، ٤٠ أ.

والذي أراه أن النابلسي في هذه الجزئية يستند الى القرآن الكريم في قوله تعالى :

﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ، قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري ، قالوا أقررنا ، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين﴾(١) .

فجميع الأنبياء قد أخذ عليهم الميثاق بنصرة الرسول الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم ، والإيمان به . ومقتضى الإيمان به : العمل على مقتضى الاسلام ، والدعوة اليه .

أما فيما يتصل باتباع محمد صلى الله عليه وسلم فالأمر العام صادر إليهم بالإيمان بالرسالات السابقة فيما لا نسخ فيه ، كما جاء في قوله تعالى :

﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾(٢) ..

أما الوراثة فهي خاصة بالعلماء على مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم : « العلماء ورثة الأنبياء »(٣) .

وهو بهذا يشير الى الطعون الموجهة الى الأولياء من الصوفية بسبب ورود المصطلح المسيحي في كلامهم ، ويفصل المسألة فيقول :

« فني الأولياء آدمي محمدي ، ونوحي محمدي ، وإدريسي محمدي ، وابراهيمي محمدي ، وموسوي محمدي ، وهكذا الى آخر المذكورين وغير المذكورين في القرآن .

---

(١) سورة آل عمران آية : ٨١ .

(٢) سورة : البقرة ، آية : ١٣٦ .

(٣) أخرجه الطبراني عن عبد الله بن عمرو بن العاص . قال الهيثمي : ورجاله ثقات مجمع الزوائد ٥/ ١٢٧ .

«ومنهم المحمدي الجامع لجميع مشارب النبيين كلهم ، ويقال له : خاتم الولاية المحمدية ، وهو في كل زمان واحد لا يتعدد »[1] .

ثم يتحدث عن طبيعة العارف عند ورود المعاني الإسلامية في مشرب نبي آخر على قلبه فيقول :

« فإن كان التجلي الإلهي على العارف في الحقيقة العيسوية المحمدية كان لسانه في ذلك المشرب لساناً سريانياً ، يعني غير متبين المعنى ، وكتابة المنزل على صدره بملك الإلهام لا يوحي النبوة كتاباً سريانياً ، ومعنى إنجيلياً ، فهو المولى المسلم المحسن ، إسلاماً وإيماناً وإحساناً عيسوياً محمدياً ، وحكمته روحانية ، وهو على ما هو عليه من هذه الملة الإسلامية المحمدية من الأعمال والطاعات والاعتقادات ، والأحوال ، لكن الصيغة مثل تلك الصيغة العيسوية في دين محمد صلى الله عليه وسلم »[2] .

ولما كانت هيمنة الرسالة المحمدية على جميع الرسالات السابقة حقيقة من حقائق القرآن في قوله تعالى :

﴿وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾[3] .

وكانت الهيمنة تقتضي إقرار الصواب ، وتصحيح الخطأ ، وادعت طائفة من النصارى القيام بحقائق العبادات وهم كافرون بالله وبجميع الأنبياء ، وإن زعموا أنهم مؤمنون بعيسى على دعواهم .

---

(١) المصدر السابق والموضع .
(٢) المصدر السابق ورقة ٤١ ب .
(٣) سورة : المائدة ، آية : ٤٨ .

«وقد نسخ محمد صلى الله عليه وسلم جميع الأديان، وما نسخه لها إلّا من حيث الأعمال الشرعية، أما العقائد فلا يدخل النسخ، فعند ذلك غار الحق على مشرب عيسى أن يدعيه من ليس هو فيه من الكافرين، فكان من جملة الحكم والأسرار أن جعل في هذه الأمة أولياء على عدد جميع الأنبياء في كل زمان.

«فجعل أولياء عيسويين محمديين، يستعملون اصطلاحات الإنجيل الحق، لئلا تضيع تلك الحقائق، وتنقطع هاتيك الرقائق، قال تعالى:

﴿أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾[1] »[2].

فورود هذه الأسماء في كلام الصوفية إنما هو إحياء لما اندرس من حقائق العبادات الباطنة التي تدل عليها هذه الألفاظ، وهي معان لم تزل موجودة في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم الجامعة لحقائق الرسالات كلها، والتي تخدمها الرسالات السابقة عليها كلها.

والذي يعطي رأي النابلسي اعتباراً هو وجود بعض هذه المصطلحات في القرآن على معانيها الظاهرة، كما جاء في قوله تعالى:

﴿لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت﴾[3] وقوله تعالى: ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾[4].

وقوله تعالى:

﴿ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون﴾[5] وقوله تعالى:

﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله﴾[6].

---

(١) سورة: فاطر، آية: ٣٢.

(٢) النابلسي: رد المفتري ورقة ٤٠أ.

(٣) سورة: المائدة، آية: ٦٣.

(٤) سورة: التوبة، آية: ٣١.

(٥) سورة: المائدة، آية: ٨٢.

(٦) سورة الحج، آية: ٤٠.

ولكن النابلسي يرى نقل هذه المصطلحات من مجرد دلالتها على أعمال وظيفة إلى «أسماء أسرار إلهية، وأحوال ربانية عرفانية، إذا كان العبد متحققاً بتلك الأسماء، كما أن العبد يسمى في شريعتنا مؤمناً، ويسمى مسلماً، ويسمى عارفاً ويسمى سالكاً ويسمى مريداً، لقيامه بأحوال باطنه ويسمى مطيعاً، ويسمى عابداً ويسمى راكعاً ويسمى ساجداً، إذا أتى بأفعال مخصوصة، وهكذا في أمثال ذلك.

فيسمى شماساً لشهوده شمس الأزل، ويسمى بطريقاً لخدمته كبراء ملته، ويسمى راهباً لرغبته في طريق القوم، ويسمى قسيساً لتحققه بمعرفة الروح الأعظم، ويطلق الخمر على معاني التجليات الإلهية، إذا تحقق بها العبد، ويطلق الكأس على الصورة النفسانية إذا تحققت بالمتجلي الحق، وتسمى الكنيسة إذا كنسها السالكون عن نجاسات الأغيار»[1].

وتفسير هذه المصطلحات بهذه المعاني هو الذي يعتبر اجتهاداً من النابلسي، لا يستند إلى دليل من القرآن كما استندت الجزئيات الأخرى من نظريته، ولكن مع ذلك يريد أن يسلك تفسيراته هذه مع إطار من عموميات القرآن فيقول:

«وهذه الكلمات إذا تكلم بها المحمدي ذو المشرب العيسوي ظهرت شريانية كما كانت[2]. لأنه تعالى لا مبدل لكلماته، والتبديل من النفوس، والأولياء خارجون عن أحكام النفوس، فهم تحت أحكام ربهم كما قال تعالى:

﴿ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾[3] (أي: لا نفسانيين. والنصارى كانوا نفسانيين لا ربانيين، فحرفوا الكلم عن مواضعه، ولهذا لما جاءهم ما عرفوا كفروا به، وسلكوا بنفوسهم، وهم جاهلون ضالون مضلون)[4].

* * *

(١) النابلسي: رد المفتري ورقة ٤١أ.
(٢) يعني غير مفهومة عند غير أهلها.
(٣) سورة آلة عمران آية ٧٩.
(٤) النابلسي، رد المفتري ورقة ٤٢أ.

وننتهي إلى أن التصوف شعور إنساني عام عند جميع الناس، وأن له أرضاً خصبة في ثقافات الشرق والغرب، وأن الجاهلية العربية ليست فقيرة في بابه، وأن التأثير والتلاقح بين الأمم في مضماره، لا يكون في الجوهر، وإنما هو في الطرائق والخواطر، وأن كل ما يبدو في التصوف الإسلامي من آثار يمكن أن يقال أنها وافدة عليه إنما هي في الحقيقة افاضات إلهية على هذه الأمة من دون الأمم، حيث كانت الأمة الوحيدة الشاهدة على ثقافات العالم كله بحكم الله لها في الكتاب والسنة.

* * *

ولكن هل هذه التجربة الصوفية الإسلامية الحقة التي غرس جذورها وشيدها رسول الله (صلى الله عليه وسلم). هل استمرت قائمة بعده؟ أما أصابها شيء من الاعوجاج؟ هذا ما سنوضحه في الفقرة التالية:

تجربة قديمة:

في أواخر القرن الثاني الهجري كانت التجربة الإسلامية التي حققها رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعاً عملياً ناجحاً تتعرض لخطر جسيم هو: الفصل بين الجانب النظري وبين التطبيق في المبادىء والأصول التي قام عليها المجتمع الناجح الذي أسسه الرسول صلى الله عليه وسلم.

وذلك أن المجتمع الإسلامي كله كان يدين بالولاء لله وحده، وما كانت فلسفة الحكم إلّا لتحقيق إرادة الله تعالى على الأرض، ثم بدأ هذا الولاء يتحول إلى ولاء للحاكم وأعوانه، بينما الواجهة الرسمية للأمة ما زالت تعترف اعترافاً شكلياً بالولاء لله ورسوله.

من هنا كان التهديد بالفصام، وكانت بداية الفصل بين النظر والتطبيق، واهتزّ تبعاً لذلك بناء الإنسان المسلم نفسه، وفقد كثيراً من المقومات التي تهيئه للإسهام في بناء خير أمة أخرجت للناس.

وبدأ العمل الاجتماعي الملتزم ينحسر إلى الفردية ، وبدأ الولاء للمصلحة الذاتية يتغلب على الولاء للمصلحة العامة ، ومن هنا كان الخلاف والاضطراب الذي أعقبه خطر التدهور الذي انطلق ناقوسه يدق بالنذير والتحذير.

* * *

جذور الداء وأصول الدواء :

ولكي نعثر على جذور الداء وأصل الدواء فإنا لا نجده مكتملاً إلّا في معارف الصوفية وحدهم ، وفي مجتمعاتهم ومناهجهم التربوية.

فالفقهاء والمحدثون الفلاسفة وعلماء النفس وغيرهم ليس من مناهجهم وجوب الاتصال بالطبقات الدنيا من الشعب ، ولا الرحلة في قراهم ونجوعهم بل إن الوعاظ المسلمين يتأبون على الطبقات الدنيا ، ويأبون القصد إليهم في أكواخهم ، بينما الصوفية يعتبرون الكبر على هؤلاء ضرباً من الخروج على تقاليد الطريقة ورسومها.

وأصل الداء الذي أصاب المجتمع الإسلامي كما يراه الصوفية هو : التنافس في العلو والرفعة في الدنيا[1].

وهذا الداء تفرعت عنه أدواء أخرى أهمها الصراع بين الطبقات طلباً للعلو والرفعة ، ويقول أبو بكر البناني في هذا الصدد :

« كونوا في الله ذاتاً واحدة ، ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ، وتنافسوا أيكم يكون أسفل من أخيه ، فإن التنافس في العلو من موجبات انقطاع الألفة ، كما أن التنافس في الذل من أقوى موجبات الألفة ، والتجربة قد زكت هذا ، وشواهد محس ، فقد نزاع الخصم ».

« على أن مراد الله من المؤمن هو التنزل ، لا الترفع ، والتواضع لا الكبر ، ولما لم

---

(١) المحاسبي : أعمال القلوب والجوارح ص ١٢٤ والرعاية لحقوق الله ص ١٩٦ ومدارج السالكين ص ٢٢.

يتحقق الوجود بهذا المعنى دامت فرقته ، وانقطعت مودته ، وصار كل واحد يقيم الحجة على خصمه ، ويلتمس العذر لنفسه ، وهو لا يشعر أن سبب القطيعة هو طلب الرفعة على الألفة وخليله »[١] .

والمحاسبي يسمي طلب الرفعة بطلب العز ، ويقول : «أنه مخرج حب الرئاسة والحياة ، ومنه الكبر والفخر والغضب والحقد والحمية ، والنفس عاشقة له وهو أحب إليها من أم واحد لواحدها »[٢] .

وقد لا تسيغ النفوس في عصرنا الحاضر لدعوة إلى التنافس في غير الرفعة والعلو ، ولكن هذا هو الحق الذي لا حقّ غيره ، فهناك كثير من المعاني التي اصطلح الناس على احترامها ، إنما هي الباطل المذموم شرعاً ، ومن ذلك ما جاء في القرآن عن قوم قارون ﴿أنه لذو حظ عظيم﴾[٣] .

هذه مرتبة أهل الرغبة ، وأهل التنافس في العلو في الدنيا ، ولذلك أنكرها أهل العلم فقالوا : ﴿ويلكم ثواب الله خير لمن آمن﴾[٤] .

فأنكروا وصف الجهلة للدنيا بالعظمة ، ولأهلها بأنهم أصحاب حظ عظيم ، وقد أكد الله سبحانه وتعالى هذا المعنى بقوله تعالى :﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾[٥] . ويؤيد كذلك من القرآن قوله تعالى : ﴿خلقكم من نفس واحدة﴾[٦] .

فليس هناك أكرم من نفس ، وإنما وقع التفريق في الانقياد الى صف العبودية

(١) البناني : مدارج السالكين ص ٢٢ .
(٢) المحاسبي : آداب النفوس ورقة ٢٧ .
(٣) سورة : القصص ، آية : ٧٩.
(٤) سورة : القصص ، آية : ٨٠ .
(٥) سورة : القصص ، آية : ٨٣ .
(٦) سورة : الأعراف ، آية : ١٨٩ .

وعدمه ، وقد وصف الله تعالى المؤمن بأنه يذل لأخيه المؤمن ، أي يتواضع له ولا يعلو عليه : ﴿أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين﴾[1].

من هنا كان الصوفية أقدر من غيرهم على علاج هذا الداء وعلى إعادة الوئام الى أبناء الأمة ، وذلك بتأثير مجتمعاتهم الأخوية ، وبالدعوة الى خمول الذكر ، وبملاحقة الداء في أوكاره ، والسعي اليه في مراتعه.

* * *

الباب الخامس

السلوك الصوفي عند النابلسي

الفصل الأول : الشيخ

الفصل الثاني : الطريقة النقشبندية

الفصل الثالث : الشريعة والحقيقة.

الفصل الأول

الشيخ

تمهيد :

كان الحكام العثمانيون يؤمنون بأي مستوى من مستويات التصوف ، ولاسيما النازل منها ، والذي لا يستقيم على طريقة سوية .

وكان إيمان الحكام بهؤلاء الدجالين يحملهم على مساعدتهم بالمال الذي يكفل لهم عيشاً رغداً مترفاً ، وعلى إحاطتهم بالعطف الذي يهيء لهم أسباب الطمأنينة في الحياة الدنيا . ووجد هؤلاء الأدعياء أن سذاجة الناس قد أغنتهم عن التزود بالعلم وبالسعي لاكتساب الرزق ، وأغنتهم عن التزام الصدق في عبادة الله ، والزهد في طلب الدنيا .

كانت فكرة الإنفاق من الغيب حافزاً للناس على طلب التصوف للحظوة بهذه الخاصية التي اشتهر بها الكثيرون من الصوفية في ذلك العصر ، وأقرها أهل العقل من المؤرخين — بكل أسف — وفاتهم النظر إلى هذه الظاهرة بشيء من التحقيق .

فالجبرتي يؤرخ لمحمد القليني الأزهري فيقول : إنه كان صاحب كرامات ومآثر ، منها : « أنه كان ينفق من الغيب ، لأنه لم يكن له إيراد ولا ملك ولا وظيفة ، ولا يتناول من أحد شيئاً ، وينفق إنفاق من لا يخشى الفقر ، وإذا مشى في السوق تعلق

به الفقراء ، فيعطيهم الذهب والفضة ، وإذا دخل الحمام دفع الأجرة عن كل من فيه [1] » .

والمحبي يقول في ترجمة أحمد بن سلام : إنه كان لا يتردّد إلى أحد من الكبراء ، ويحب الفقراء ، ولا يقبل من أحد صدقة مطلقاً ، بل كان في غالب أوقاته يرى متصدقاً [2] » .

والشعراني يقول عن الشيخ الدويب : إنه خلف بعد موته مائة ألف دينار لا يعلم أحد مصدرها ، لأنه كان متجرداً من الدنيا ، زاهداً في جاهها [3] .

لقد غاب عن المؤرخين ما كان يدفعه الأثرياء الى هؤلاء الدراويش بلا حساب ، وما كان يتمتع به أهل الربط والخوانق من ثراء عريض ، مع أن الشعراني الذي أرخ لمن ينفق من الغيب هو بعينه الذي روى أن جلال الدين السيوطي كان شيخاً لخانقاه سعيد السعداء ، فرأى أهلها يتنعمون بأوقافها ولا يهتمون بتكاليفها ، وأنهم غير محتاجين ، لأنهم كانوا يقتنون البغال والسواري ويحرزون الأموال ، فقال لهم : إن شرط الواقف ألا يمنح خبز الخانقاه إلا للفقراء المحتاجين الذين توفرت فيهم شروط الصوفية المذكورة في رسالة القشيري . فثاروا عليه ، وأوسعوه ضرباً ، وألقوه في الميضأة بثيابه ، وفاخر بعضهم بأنه ضربه بالقبقاب [4] .

لقد اضطربت الموازين التي يوزن بها صلاح الشيوخ في هذا العصر ، وقد سجل الشعراني وغيره بعض مظاهر هذا الاضطراب .

فالشعراني يقول : « ... وصار الناس يسخرون بأحدهم ويقولون لبعضهم : ما دريتم ما جرى ؟ فلان الآخر عمل شيخاً . كأنهم لا يسلمون له بما يدعيه ، لما هو عليه من محبة الدنيا وشهوتها ، والتلذذ بمطاعمها وملابسها ومناكحها والسعي على

---

(١) عجائب الآثار جـ ٢ ص ١٩٦ .

(٢) خلاصة الأثر جـ ١ ص ١٧٥ .

(٣) الطبقات الكبرى جـ ١ ص ١١٩ .

(٤) العهود المحمدية ص ١٨٠ ، ١٨١ .

تحصيلها ، حتى أني قلت لبعض التجار : لم لا تجتمع بالشيخ الفلاني؟ فقال : إن كان الشيخ شيخاً فأنا الآخر شيخ ، فإنه يحب الدنيا كما أحبها ، ويسعى في تحصيلها كما أسعى ، وأنا أحسن منه حالاً ، فأردت أن أجيب عنه ، فرأيت الحس يكذبني »[1] .

ويقول الشعراني ساخراً : « وقع لبعض المغفلين أنه جهز ابنته ، فاحتاج الى لحاف وطرحة ، وليس معه مال ، فأتى التاجر بكيس فيه شعر من رأس شيخه رهناً على الثمن . فسخر به التاجر وقال له : لو أتيتني بإردب من شعر شيخك ما أخذته بجديد ، ومكث أهل السوق يضحكون على ذلك ، ويسخرون منه مدة طويلة[2] » .

ولعل هذا الى جانب دعوى الولاية والتصرف في الكون بأمر الله هو الذي دعاهم الى تحصين أنفسهم ، فكفلوا لأنفسهم على مريديهم من الطاعة ما لله على العباد ، فكما أن الدين يطالب المؤمنين بالطاعة دون اعتراض على الاقدار ، فكذلك حتم أرباب الطرق على المريدين طاعة أوامر الشيوخ بالغة ما بلغت من الشطط ، وحرموا عليهم التردد في تنفيذ الأوامر ، أو التفكير في مبرراتها ، وحرم الكثيرون منهم على المريدين أن يشركوا بهم أحداً من الأشياخ الآخرين كما أن الله لا يقبل الشرك من عباده[3] . وقليل هم الذين جعلوا مسألة السلوك على أكثر من شيخ موضع نظر ، ولم يضعوها موضع القطع والفرض ، ولنا في هذه الموضوعات كلام في هذا الباب إن شاء الله تعالى .

ولكن الشيء الذي لا نستطيع أن نخضعه للبحث العلمي ، ولا لحسن النية نحو علماء المسلمين وصلحائهم هو ما جاء نقلاً عن الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي :

« ... وكم من رجل رفع كأس خمر بيده الى فيه ، وقلبه الله في فيه عسلا ،

(١) قواعد الصوفية ص ٢.

(٢) لطائف المنن جـ ١ ص ٢٤٦.

(٣) قواعد الصوفية للشعراني ص ١٣٠ ، ١٥٤.

والناظر يراه شرب خمراً ، وهو ما شرب إلّا عسلا ، ومثل هذا كثير. وقد رأينا من يجسد روحانيته على صورته ، ويقيمها في فعل من الأفعال ، ويراها الحاضرون على ذلك ، فيقولون : رأينا فلاناً يفعل كذا ، وهو عن ذلك الفعل بمعزل ، وهذه كانت أحوال أبي عبد الله الموصلي المعروف بقضيب البان رضي الله عنه ، وقد عاينا هذا في أشخاص مراراً »[1] .

فإذا سلمنا جدلاً بوقوع هذه الحالات ، فإن الوصف الذي ليس لها وصف سواه : أنها فتنة للناس في دينهم غير مشروعة ، وليس لها في الأخبار الأولى نظير تقاس عليه ، وما هي الثمرة في انقلاب الخمر داخل فم الشيخ عسلا ، وفي تجسيد روحانيته لتقوم بفعل منهي عنه في الشريعة؟ ولماذا لم تنقلب الخمر عسلا في يد الشيخ قبل أن تصل الى فمه حتى يتأكد الناس من قلب الأعيان على هذه الصورة.

إننا لا نستطيع أن نرى مبرراً ولا تأويلاً لهذا كما يمكننا الكلام في غيره ، إلّا أن يكون إعطاء الشذوذ وضعاً غيبياً بعيداً عن العقل ، ومحوطاً بسياج من الإرهاب الفكري. « فالاعتراض نوع من الجحيم ، وما رأينا ولا سمعنا فقيراً أخذ بالميزان على دائرة شيخه إلّا خذله الله »[2] .

ضرورة اتخاذ الشيخ :

تنبع أهمية الشيخ للمريدين عند النابلسي من مصدرين :

أولها : مقام العبودية ، الذي يعتبر أصلاً رئيسياً في السلوك الصوفي ، بحيث لا يكون الصوفي صوفياً إلّا بتحصيله[3] ، وهو مقام عزيز يحتاج إلى مرشد أمين.

---

(١) مدارج السلوك ص ٨٦. وانظر بيان الأسرار للمريدين الأخيار لابن عربي ورقة ١٥ أ، ب.

(٢) مدارج السلوك ص ٨٦.

(٣) مفتاح المعية ورقة ٣٠ أ.

ثانيهما : رعونة النفس ، وعدم انضباطها ، ومحاولتها أن تخلد بصاحبها إلى أرض الشهوات [١] ، مما يقطع بضرورة سياستها على يد الغير.

مقام العبودية :

أما العبودية فإنها أصل الطريق وجادته التي يسلك عليها المريد كما يرى النابلسي بشرط أن تكون «دائمة بالليل والنهار ، والسفر والإقامة ، والصحة والمرض ، والانفراد والاجتماع ، والباطن والظاهر ، من غير انفكاك عنها ، حتى لو انفك عنها في بعض الأحيان ، وغفل بسبب من الأسباب الدنيوية أو الأخروية ، فقد خرج في ذلك الوقت عن طريقتهم ، والتحق بجملة المؤمنين الغافلين حتى يعود اليها ، فيدخل فيها» [٢] .

أما حقيقة العبودية ومعناها الذي يقوم بالصوفية فيحدده النابلسي بأنه «ملازمة الحضور ، وعدم الغيبة والغفلة ، بالشهود والمراقبة مع الله سبحانه وتعالى ، بحيث يكون العبد موجوداً بالله تعالى ، متحركاً به ، ساكناً به ، متكلماً به ، صامتاً به ، قائماً به ، قاعداً به ، ماشياً به ، واقفاً به ، فاهماً به ، مدركاً به ، محسناً به ، بصيراً به ، سميعاً به ، نائماً به ، آكلاً به ، شارباً به ، وكل شيء يدركه بالعقل أو بالحس كذلك عنده ، فجميع العالم عنده قائمون بالله تعالى ، على مثاله ، بلا شعور منه بالغير من حيث هو غيره لا بنفسه ، فيرى العوالم كلهم قائمين بالله تعالى ، فالله يحركهم ، والله يسكنهم ، والكل أفعاله ، والحركات له ، والسكنات له ، لا لنفوسهم ، ولا لعقولهم ، ولا لأرواحهم ، ولا لأبدانهم ، فالله المتكلم بألسنتهم ، والمتناول بأيديهم ، وهو العالم بعقولهم ، وهو المدرك بأنفسهم ، ولا حول ولا قوة لهم إلّا به ، فهو هم من حيث التأثير ، وهم ليسوا هو من حيث التصوير والتغيير [٣] » .

---

(١) المصدر السابق ورقة ٣٠ب. وخمرة الحان ص ٨.

(٢) مفتاح المعية ورقة ٣١أ.

(٣) مفتاح المعية ورقة ٣١أ، ب.

وليس معنى هذا أن الله تعالى حل في الكائنات ، أو اتحد بها ، ولكن المسألة تتصل اتصالاً وثيقاً بتوحيد الأفعال الإلهية.

وتوحيد الأفعال هو « نسبة المخلوقات كلها إلى الله تعالى ، سواء كانت ذوات أو صفات أو أحوالاً أو أفعالاً ، من كل مخلوق من المخلوقات مطلقاً ، سواء كانت أرواحاً أو نفوساً أو أجساماً أو صوراً أو معاني أو خواطر أو إدراكات إنسانية أو ملكية أو جنية ، في الظواهر أو البواطن ، وسواء كانت من المخلوقات التي نعلمها وندركها ، أو كانت مما لا نعلمه.

« وهذا هو توحيد الأفعال ، أي لا فاعل في الحقيقة إلّا الله. قال تعالى:

﴿الله خالق كل شيء﴾[1] . وقال:

﴿وخلق كلّ شيء فقدره تقديراً﴾[2] . وقال:

﴿هل من خالق غير الله﴾[3] »[4] .

هذه مقدمة مسلمة عند جميع المسلمين لا خلاف عليها ، ولا جدال فيها ، وهي لا تنفي الشرائع ، ولا تقرر مبدأ الحلول ولا الاتحاد.

« فالله تعالى جعل من جملة أفعاله التي علمنا توحيدها جملة بني آدم وغيرهم من المخلوقات ، مستقلين في أعيانهم ، لهم أرواح وعقول ونفوس وأجسام ، ولهم أحوال وأعمال ، وحركات وسكنات ، في ظواهرهم وبواطنهم ، وجعل لهم قدرات ومشيئات وإرادات ، وكلفهم بالأعمال المرضية ، ونهاهم عن الأعمال التي لا يرضى بها ، وسمى هذا الخطاب الذي أنزل به الوحي على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: شريعة.

---

(١) سورة : الزمر ، آية : ٦٢.

(٢) سورة : الفرقان ، آية : ٢.

(٣) سورة : فاطر ، آية : ٣.

(٤) عذر الأئمة في نصح الأمة ورقة ٣ أ.

«فبعث المرسلين بالخطاب المسمى شريعة لا يخرج جميعه عن كونه أفعال الله تعالى، بل هو أفعاله، لا يخرج شيء من ذلك عنه أصلاً، قال تعالى: ﴿والله يحكم لا معقب لحكمه﴾[1]. وقال: ﴿لا يسأل عما يفعل﴾ لأن الكل أفعاله، ولا فاعل غيره ﴿وهم يسألون﴾[2]: أي المكلفون، يسألهم الله تعالى عما صدر منهم، لأنه فعال لما يريد..

«فجميع أفعال المخلوقات كلها أفعاله حقيقة، وهي كلها أفعالهم شريعة، ولا بد من اعتقاد أنها أفعاله، ولا بد من اعتقاد أنها أفعالهم، فالله خالقها، وهم كاسبوها، أي متصفون بها، لأن خالق القيام والقعود والمشي والحركة والسكون في مخلوقاته لا يوصف بأنه تعالى قائم ولا قاعد ولا ماش ولا متحرك ولا ساكن، وإنما الموصوف بذلك هم المخلوقون الذي خلق الله تعالى ذلك لهم»[3].

ولكي نقرب هذا المعنى نضرب له مثلاً من لعب الأطفال المتحركة بالزمبرك أو بالكهرباء، فهي لا تتحرك بذاتها، ولا تستقل بعملها، وإنما هي المتحركة بعلم صانعها وتدبيره. فهو فاعل حقيقي، وهي فاعلة مجازاً، ولله المثل الأعلى.

وكذلك العرائس المتحركة التي تمثل مشهداً من المشاهد، ويتكلم بعضها مع بعض، يقال فيها: إنها تحركت وفعلت وتكلمت، كما يقال: إنها لم تتحرك ولم تفعل ولم تتكلم على الحقيقة. وإنما فعلت ذلك مجازاً بفعل محركها ومن أنطقها.

وهذا مجرد تقريب مع الفارق الكبير بين الحالتين، من حيث أن اللعب والعرائس لا عقل لها ولا اختيار، والإنسان من بين الكائنات له عقل وله اختيار.

وقد أكد النابلسي ما يتوارد على العمل من صفتي الحقيقة والمجاز فقال في صدد حديثه عن العبودية التي هي هدف التصوف:

---

(١) سورة: الرعد، آية: ٤١.

(٢) سورة: الأنبياء، آية: ٢٣.

(٣) علم الأئمة ورقة ٥ أ، ب.

« فجميع أعمال العوالم كلها أعمال الله تعالى حقيقة ، والله تعالى هو العامل لتلك الأعمال كلها ، ولكنه تعالى حكم بنسبة تلك الأعمال إلى من أظهرها على نسبة مجازية ، وجعل عليها الثواب والعقاب ، وشرع الشرائع على هذه النسبة ، والكامل ناظر بالعينين ، قائم بحقوق الحكم والعين[1] » .

ومستند ذلك من القرآن قوله تعالى : ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[2] . يقول النابلسي : « فقد صرح سبحانه وتعالى في الآية بالشيئين : أنه سبحانه خلق العباد ، وخلقهم موصوفين بما قاموا به من أعمالهم ، وهذا هو معنى الكسب ، كأنهم اكتسبوا ذلك من جملة أفعاله تعالى[3] » .

ولا يغفل النابلسي في أي مناسبة من المناسبات يتحدث فيها عن هذا المقام أن يؤكد معنى الشريعة والالتزام بها كشرط رئيسي لتحصيل هذا المقام ، وصحة هذا المشهد .

« فتوحيد الأفعال هو موضوع غرور الزنادقة والملحدين ، النافين للشرائع الإلهية ، المسقطين للتكاليف عن أنفسهم الشيطانية »[4] .

ومقام العبودية كذلك لا يتصور ولا يمكن أن يشهده أحد من الناس بغير أداء العبادة والطاعة لله تعالى قولاً وفعلاً واعتقاداً .

« وذلك لأن العبد له ثلاثة أحوال : إما أن يكون في عبادة ، أو في معصية ، أو في إباحة .

« فإن كان في عبادة أمكن أن تكون له العبودية معها ، وألا تكون .

(١) مفتاح المعية ورقة ٣١ ب .
(٢) سورة : الصافات ، آية : ٩٦ .
(٣) عذر الأئمة ورقة ٥ أ .
(٤) عذر الأئمة ورقة ٩ أ .

وإن كان في معصية لا يمكن أن تكون له العبودية أبداً حتى يرجع عن تلك المعصية ويتوب، والتوبة عبادة، فتكون له العبودية معها أو لا تكون. ومرادنا بكونه في معصية: أن يكون مشتغلاً بتلك المعصية بحيث يغفل عن إيمانه في ذلك الحال بأن تلك المعصية منهي عنها من جهة الله تعالى، من غير جحود لكونها معصية، وإلّا فهو كافر بالله تعالى.

«وأما إن كان في معصية وهو مؤمن بأنها معصية نهى الله عنها، غير غافل عن ذلك، ولا جاحد به، فإيمانه بأنها معصية نهى الله عنها عبادة له بالاعتقاد وإن كانت المعصية في ظاهره، ويمكن أن تكون له العبودية في ذلك الحال، كما نقل عن الجنيد بن محمد البغدادي رضي الله عنه أنه لما قيل له: أيزني الولي؟ قال: وكان أمر الله قدراً مقدوراً.

«وإن كان العبد في إباحة، فإن نوى بها الاستعانة على عبادة صارت له عبادة، وإلّا فاتته العبودية، لعدم وجود العبادة [1]».

وهذه العبودية التي تشمل مظاهر العبادة في الواجب والمعصية والمباح هي عبودية أهل البدايات التي تسمى «العبودية المدبرة» [2]. فهي ارتكاب الأحوال المؤذنة بالتذلل والافتقار والوقوف مع الحدود، وترك ما تقوى به النفس وتظهر، من غير اطلاع على حقيقة تلك الأحوال في عين أصلها.

أما عبودية التحقيق فهي شهود الأحوال في عين ذات الباري، وأخذها من عين حقيقتها، وشهودها في عين ذاتها، فتلبسه بحال من الأحوال مع شهوده له في عين الحقيقة الذاتية هو عين عبوديته [3].

ويرى النابلسي أن العبودية التي هي السعادة في الدنيا والآخرة، والتي فيها رضا

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٣١أ.

(٢) مدارج السلوك ص ١٢٥.

(٣) المصدر السابق والموضع.

الله عن العبد ، وإكرامه له وإقباله عليه «لا يمكن أن تحصل إلا باستيلاء الجذبة الإلهية عليك ، بحيث لا يبقى لك في باطنك تدبر لشيء من أمورك مطلقاً ، بسبب قوة الجاذب إلى الله تعالى فيك ، ولا شعور لك بحالك.

« وأصله : كون العبد مخلوقاً لله ، حتى يظهر سبحانه وتعالى في الحركات الساكنة والباطنة ، لا أنه مخلوق لنفسه ، حتى يستقل بها ، ويعتقد أن له وجوداً مع الله يستقل به يتحرك ويسكن به .

« فمن أراد الله جذبه إليه أراه نفسه لله تعالى لا لنفسه ، فحمله ذلك على ترك الالتفات الى التدبير في جميع الأمور ، اعتماداً على تدبير الله ، لموضع ظهوره.

« فالله تعالى الذي لا مكان له ولا جهة له ، ولا صورة له ، ولا كيفية له ، فعل ذلك العبد ، وصوره ، وكيفه ، وجعله في مكان ، وفي جهة ، وفعل جميع أفعاله وأقواله واعتقاداته وأحواله ، فكان العبد الظاهر على الله تعالى الباطن ، بمنزلة الثوب على اللّابس[1] » .

رعونة النفس :

وأما رعونة النفس ، فهي مرتبطة بشهود هذا المقام وذوقه ، فالنفس هنا بين أمرين : سلوك على هدى الشريعة ، وذوق حال من أحوال الحقيقة ، والنفس لها حظ كبير في مقام البسط والإدلال والتأله على صاحبها ، فإذا وجدت صاحبها غشوماً بما يطلبه منه الوقت من الآداب أوقعته في مهاوي التلف ، وسلكت به بالحقائق والحرية في موطن الشريعة ، ومن هنا كان الشيخ ضرورة لا محيص عنها ، كما صحب السلف الصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وصحبوا الصحابة ، فكان أمرهم في غاية الاستقامة ظاهراً وباطناً.

وقد أشار النابلسي إلى رعونة النفس في صورة من صور تسلطها بمحاولة

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٢ أ.

استقلالها عن موجدها «فمن لم يرد الله أن يطهر قلبه أراه نفسه مستقلة دون الله تعالى ، متحركة ساكنة بنفسها ، لا سيما إذا وقع في إنكار مقام الجذبة المذكورة على أحد من أهل الله تعالى ، فإنه يهلك مع الهالكين»(١) .

من هنا كان الحرص على تحصيل مقام الجذبة من لوازم الطريق ، «ولا سبب يوصلك إليها أقوى وأقرب من ملازمة الشيخ العارف بالله تعالى وبتجلياته ، وبالحقيقة الإنسانية وأطوارها الكاملة والناقصة ، والذي كان سلوكه إلى الله تعالى بطريق الجذبة الإلهية المذكورة ، إما متقدمة على سلوكه وسلك بعدها ، أو سلك أولاً على الغفلة ثم حصلت له ، فالأول مجذوب سالك ، والثاني سالك مجذوب ، وهذان كاملان يحصل الإرشاد للمريد بمتابعتها ، والدخول تحت تربيتهما»(٢) .

والشيخ يحمي السالك من رعونة نفسه ، ويهيئه لثمرات الطريق ، ويجعل منه أرضاً خصبة تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها .

«فالشجرة التي تنبت بنفسها في الأرض ، من غير خدمة أحد لها ، بسقيها ، وحراثة الأرض حولها ، وتنقية الشوك من أطرافها ، وإزالة أوراقها اليابسة ، وأغصانها الذابلة ، لا ثمرة لها ، بل غاية أمرها أنها تكبر وتفرع أغصانها ، وتكتسي أوراقاً خضرا ، وإن كان لها ثمرة ولا بد ، يكون لها ثمرة بلا لذة ولا طعم شهي .

« وكذلك السالك إلى الله تعالى على طريق الكتاب والسنة من غير شيخ مرشد ، لا نتيجة لسلوكه ولا ثمرة له ، ولئن أنتج له سلوكه وأثمر ، تكون ثمرته أقل الثمار ، وحظه أدنى الحظوظ ، لأنه يكون مكلفاً نفسه تربية نفسه ، كالمريض إذا كلف نفسه معالجة نفسه ومداواتها ، فإنه وإن شفي بذلك بالمعونة الإلهية ، لا يكون كمن أسلم نفسه المريضة لطبيب حاذق ، يقوم عليها بإذن الله تعالى .

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٢أ.

(٢) المصدر السابق والموضع.

« هذا إن سلم السالك من البدع في سلوكه ظاهراً وباطناً ، وإلّا فهو هالك لا سالك ، وقلما يسلم سلوكه من نفس أمارة بالسوء »[1] .

وهكذا انتهى النابلسي إلى ضرورة اتخاذ الشيخ في سلوك الطريق الصوفي انطلاقاً من دقة مشهد العبودية وتحقيقها ، وانطلاقاً من ضرورة التحقق بها وصولاً إلى قمة الإحسان الذي هو جزء من هذا الدين لا ينكره أحد.

ولئن كان الإحسان نفسه ينقسم الى شطرين. أحدهما : أن يعبد الإنسان الله كأنه يراه ، والآخر : أن يعبد الإنسان الله كأن الله يراه. والظاهر أن النابلسي قد اختار الشطر الأول ، وهو أدخل في باب المراقبة الدائمة من الشطر الثاني ، إذ أن تمثل رؤية الله في كل عبادة بالمفروض أو بالمسنون أو بالمباح ، أو باعتقاد الحرمة في المعصية لا يدع للسالك فرصة للفتور ، على عكس ما إذا تمثل أن الله يراه ، فإن المراقبة حينئذ تكون لأمر خارج عن ذات العبد.

أو نقول : إن الشطر الأول تكون المراقبة فيه بدافع الحب ، أما في الشطر الثاني فقد تكون بدافع الخوف.

أو نقول : إن الشطر الأول سلوك نزولي يبدأ السالك فيه من المعرفة بالله ، وينتهي الى المعرفة بالخلق ، أما في الشطر الثاني فهو سلوك صعودي يحتاج إلى مجاهدة للصعود من عالم الخلق إلى عالم الحق.

وعلى كلا الحالين فالأمر جلل ودقيق ، والطريق ضيق لا يسلكه كل أحد ، وعقباته خطيرة لا يتهيأ لكل أحد أن يقتحمها ، أو يعرفها ، ومن هنا كان الشيخ ضرورة لا يستغني عنها السالك.

مناقشة قضية الشيخ عند النابلسي :

في بداية مناقشة قضية الشيخ كما عرضها النابلسي نبدأ بمناقشة قضية العبودية

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٢ب. وخمرة الحان ص ٤٧.

التي هي غاية السلوك الصوفي، ومناط الإرشاد في الطريق، وموضوع علم الشيخ وذوقه والتزامه ومعرفته، حتى يستطيع أن يرشد اليها غيره، ويبصره بعقباتها ودسائس النفس فيها.

والنابلسي يرى أن طالب العبودية يبقى على عبوديته بالاعتقاد في حال ارتكابه للمعصية إذا اعتقد أن هذه المعصية حرام نهى الله عنها. ويفرق بين العاصي الذي فطن إلى هذا المعنى وبين العاصي الذي غفل عن أن هذه المعصية حرام، من غير جحود لكونها حراماً، فهذا الثاني لا يمكن أن تكون له العبودية حتى يرجع عن المعصية بالتوبة.

أمامنا إذن نموذجان عرضهما النابلسي: أولهما عاص غفل عن تحريم المعصية التي يرتكبها حال ارتكابه لها دون جحود لتحريمها، والآخر عاص فطن إلى تحريم المعصية التي يرتكبها حال ارتكابه لها. والأول مجرد عن العبودية حالاً واعتقاداً، خارج عن العبادة التي هي عبودية أهل البدايات، أو هي باب العبودية الذوقية كما يرى النابلسي، أما الثاني فله عبودية أهل البدايات، أو هو ما يزال قائماً على باب العبودية الذوقية بعبادته التي هي اعتقاد تحريم المعصية التي يرتكبها حال ارتكابه لها.

والحق: أن هذا الفارق التي تشبث به النابلسي لإثبات نوع من العبودية لمرتكب المعصية فارق غير مقبول، فليس هناك من يرتكب معصية من المعاصي ثم يدوم على استحضار تحريمها عليه من الله تعالى حال ارتكابه لها، لاسيما إذا كانت تلك المعصية من المعاصي التي تسلب الفاعل إرادته وتفكيره حال ارتكابها كالزنا مثلاً.

وكلا النوعين عند النابلسي على إيمانه بتحريم تلك المعصية إلى اللحظة التي تسبق ممارستها بالفعل، والخلاف عنده في حال الممارسة، ولا نعرف مرتكباً للمعاصي إلّا وهو غافل عن استحضار تحريمها في الوقت الذي يعلم فيه حرمتها... هذه واحدة.

والثانية: أن هذا الخلاف الذي افترضه النابلسي كان يجب أن يكون في موضوع الإيمان لا في موضوع الإحسان. أو كان يجب أن يكون في موضوع الإصرار على المعصية، وعدم الإصرار عليها.

فالإيمان ، أو نور الايمان يزول عن المؤمن حين يزني أو يشرب الخمر أو يرتكب معصية حرمها الله كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه مسلم : «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن». أو كما اتفق العلماء على أن الإصرار على الصغيرة يعتبر كبيرة من الكبائر.

ويظهر أن النابلسي في هذه المسألة قد خلط بين الإيمان والإحسان ، لأنه يرى أن الإيمان لا يشترط له العمل[1] ، فلا يزول العاصي عن إيمانه ما دام لا يجحد حرمة المعصية.

وإذا كان النابلسي قد قرر هذا الفارق وهو يقرر مشهد العبودية في مقامها النهائي الذي لا يفترق عن عبودية الشيوخ المرشدين في قليل ولا كثير ، وهو مشهد حدده بالمراقبة الدائمة التي تعود بحركة المحسن المراقب وسكونه الى الله لا إلى نفسه ، وهذا المشهد نادراً ما تكون معه المعصية إلا فجأة دون سابق تفكير فيها ولو للحظة قصيرة ، تماماً مثل نظر الفجأة الذي لا يسبقه تدبير ، وغالباً ما تكون هذه المعاصي من الصغائر ، أما الكبائر فإنها عند هذا النوع من الناس أندر من الندرة ، نظراً لأنهم يتمتعون بنعمة الحفظ من الله تعالى ، لا بموهبة العصمة.

أما بقاء صاحب مقام العبودية التحقيقية الإحسانية على مقامه وهو يرتكب المعصية لمجرد اعتقاده أنها معصية محرمة ، فهذا قصور وقع فيه النابلسي ، لأنه يفتح الباب واسعاً لاعتقاد المشيخة في أناس درجوا في عصره على انتهاك حرمة الدين ، وأحاطوا أنفسهم بسياج من الإرهاب لكل من اعترض عليهم في أفعالهم ، أو بضروب من التأويلات تحميهم من السقوط في أعين المريدين ، كما قرر ابن عربي من مسألة تجسيد الروحانية ، وانقلاب الخمر عسلاً في الفم لا في اليد.

ومما تناقله الناس من القصص الشعبي نستطيع أن ندرك إلى أي مدى كان الشيوخ يتسترون بالتأويل وبالتفسيرات الدينية.

---

(١) الفتح الرباني ورقة ١٦.

فقد حكي أن مريداً رأى شيخه يزني بامرأة ، فلم يتغير عن خدمته ، ولا اختل في شيء من موسومات شيخه ، وقد عرف الشيخ أنه رآه ، فقال له يوماً : يا ولدي ، عرفت أنك رأيتني حين فسقت بتلك المرأة ، وقد كنت أنتظر نفارك عني من أجل ذلك ، فقال له التلميذ : الإنسان متعرض لمجاري أقدار الله تعالى ، وإني ما خدمتك على أنك معصوم ، وإنما خدمتك على أنك عارف بطريق الله تعالى ، عارف بكيفية السلوك عليه ، وكونك تعصي أو لا تعصي شيء بينك وبين الله تعالى. فقال له الشيخ : وفقت وسعدت ، هكذا ، وإلّا فلا[1] .

فهذا الشيخ قد زنى بتلك المرأة في مكان يطلع عليه المريدون ، أي في مكان اجتماعه بهم في الغالب ، حتى تمكن هذا المريد من رؤيته على حاله ، وهذا الفعل بهذه الصورة فعل متكرر وليس على البديهة ، لاسيما وأن الشيوخ الكاملين يأبون الخلوة بأجنبية ، ولكن هذا الشيخ قد اعتاد بالقطع الخلوة بالأجنبية بل نقول : إن أمثاله قد تعودوا على بعض الفاجرات يزرنهم بين الحين والحين على خلوة .

وكيف تكمل معرفة مثل هذا بطريق الله ، وبالسلوك عليه ، فإن سلمنا له جدلاً بمعرفة الطريق ، فإنها معرفة مدخوله بهوى نفسه لا تصلح أساساً لإرشاد الغير وتعليمه ، كما أنها كانت مدخلاً لفكرة تأليه الفرد التي سنتعرض لها فيما بعد إن شاء الله .

والموضوع الآخر الذي نريد مناقشته من قضية الشيخ هو : ضرورة اتخاذ الشيخ على إطلاقها كما أوردها النابلسي .

أما ضرورة اتخاذ الشيخ بوجه عام فهي أمر مقرر في شريعة الإسلام ، قال الشيخ أحمد بن محمد زروق :

«من كمال التقوى وجود الاستقامة ، وهي : حمل النفس على أخلاق القرآن

---

(١) مدارج السلوك ص ٨٦.

والسنة، كقوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾[1]. وقوله: ﴿ادفع بالتي هي أحسن السيئة﴾[2]. إلى غير ذلك.

«ولا يتم أمرها إلّا بشيخ ناصح، أو أخ صالح يدل العبد على اللّائق به لصلاح حاله، إذ رب شخص ضره ما انتفع به غيره.

«ويدل على ذلك اختلاف أحوال الصحابة في أعمالهم، ووصايا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعاملته معهم، فنهى عبد الله بن عمر عن سرد الصوم، وأقر عليه حمزة بن عمر الأسلمي، وقال في ابن عمر: نعم الرجل لو كان يقوم من الليل، وأوصى ابا هريرة ألا ينام إلّا على وتر، وأمر أبا بكر برفع صوته في صلاته، وأمر عمر بالإخفاء، وتفقد عليا وفاطمة لصلاتهما من الليل، وعائشة تعترض بين يديه اعتراض الجنازة فلم يوقظها، وأعلم معاذاً بأن من قال: لا إله إلّا الله وجبت له الجنة، وأمره بإخفاء ذلك عن كل الناس، وخص حذيفة بالسر، وأسر لبعض أصحابه أذكاراً، مع ترغيبه في العبادة عموماً.

«وهذه كلها تربية منه صلى الله عليه وسلم في مقام الاستقامة، والله أعلم»[3].

وهذا معناه: أن ما نفع شخصاً قد لا ينفع شخصاً آخر، وما ضر شخصاً قد لا يضر شخصاً آخر، وذلك لاختلاف النفوس.

فأداء المفروض، وما تأكد من المسنون، والبعد عن المنهيات، هو وحده الذي يشترك فيه جميع المسلمين، لا يختلف فيه إنسان عن آخر، ومع ذلك فقد حرص الإسلام على تحقيق شخصية كل فرد من المسلمين فيما عدا ذلك من الأخلاق والآداب، فكانت مائدة الرحمن لعباده ممثلة في السنن بلا احتكار ولا كهنوت،

---

(١) سورة: الأعراف، آية: ١٩٩.

(٢) سورة: المؤمنون، آية: ٩٦.

(٣) قواعد التصوف ص ٣٨.

وهو الأمر الذي حققه سلوك الصوفية اتباعاً لما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده.

ولقد شرع السلوك ابتداء لخنق النفس إذا حاولت أن تتسلط بهواها على صاحبها، وليس معنى السلوك: ضبط قاعدته بحال واحد، بحيث يقال: إن زيداً مثلاً سارَ بوصف كذا، ووصل به الى الله، فيلزم عمراً أن يسير بسير زيد، بحيث أنه لو سار بغير سيره يعد مبطلاً، «فإن البطلان الكبير في الطريق هو التشبه بأحوال الغير في السلوك[1]».

ولكن الحقيقة أن السالك إذا لم يجد قلبه فيما سلك به غيره، فقد خسر بما ربح به غيره، وهذه قاعدة محكمة في التصوف تنبيء عن وظيفة التصوف في إحياء حرية الإسلام الفكرية على صورة مأمونة الزلل.

وقد أشار الشيخ أحمد زروق إلى هذا المعنى ممثلاً في سلوك الصحابة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يقرر ضرورة اتخاذ الشيوخ طلباً للكمال. فقال:

«أخذ العلم والعمل عن المشايخ أتم من أخذه دونهم، ﴿بل هو آيات بيّنات في صدور الذين أوتوا العلم﴾[2]. ﴿واتبع سبيل من أناب إليّ﴾[3]. فلزمت المشيخة، سيما والصحابة أخذوا عنه عليه الصلاة والسلام، وقد أخذ هو عن جبريل، واتبع إشارته في أن يكون عبداً نبياً، وأخذ التابعون عن الصحابة، فكان لكل أتباع يختصون به، كابن سيرين وابن المسيب والأعرج لأبي هريرة، وطاووس ووهب ومجاهد لابن عباس، إلى غير ذلك.

«فأما العلم والعمل فأخذه جلي كما ذكروا.

«وأما الإفادة بالهمة والحال فقد أشار إليها أنس بقوله:

---

(١) مدارج السلوك ص ٦٣.

(٢) سورة: العنكبوت، آية: ٤٩.

(٣) سورة: لقمان، آية: ١٥.

« ما نفضنا التراب عن أيدينا من دفنه عليه الصلاة والسلام حتى أنكرنا قلوبنا ، فأبان أن رؤيته صلى الله عليه وسلم كانت نافعة لهم في قلوبهم ، إذ من تحقق بحالة لم يخل حاضروه منها ، فلذلك أمر بصحبة الصالحين ، ونهى عن صحبة الفاسقين »[1] .

وذلك لأن المؤمن يراد منه أن يكون كل عضو منه « معجوماً بنقطة المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ الأدب لا يعرف إلّا منه ، وكل أدب خرج عن الكتاب والسنة لا عمل عليه »[2] .

ومعرفة الآداب موقوفة على معرفة السنة ، ومعرفة السنة موقوفة على الشيخ المربي ، والسنة لا تعرف من الكتب ، ولا من الفكر ، بل هي « الاتباع ، والصواب ، والصدق »[3] .

والسير والسلوك على مدرجة العبودية أحواله لا تنضبط بعلم واحد ، ولا أدب واحد كما قلنا ، بل « الأدب يختلف باختلاف التجلي ، ومن عامل الأحوال بعلم واحد فقط أخطأ من حيث يظن الصواب وهو لا يشعر ، وكم من عالم انصدعت آنية وجوده بسبب علمه ، وهو من أعجب الأشياء في الوجود ، ولما حصل علم هذه اللطيفة لأبي حفص الحداد قال : التصوف كله آداب ، لكل وقت آداب ، ولكل مقام آداب ، فمن لازم الآداب بلغ مبلغ الرجال ، وإلّا حرم الوصول من حيث يظن »[4] .

ونخلص الى أن اتباع السنة لا تغني فيه الكتب ، وإنما يلزم الإرشاد من شيخ بصير بالنفوس ، خبير بدسائسها ، صاحب فراسة إيمانية تدرك ما يصلح كل سالك على حدة وما يضره ، كما اتضح من صنيع الرسول صلى الله عليه وسلم مع أصحابه .

---

(١) قواعد التصوف ص ٣٩.

(٢) مدارج السلوك ص ٢١.

(٣) آداب النفوس للمحاسبي ورقة ٢٧ أ.

(٤) مدارج السلوك ص ٢١.

والنابلسي يرى أن الكتاب يفيد السالك في الترقية من مقام الى مقام فائدة محدودة ، وليست مطلقة ، فقد يسلك المريد ، ويوشك الحلول في مقام من المقامات ، ولكن عقبة ما تعوقه بعض الوقت ، فإذا قرأ المريد في كتاب عن المقام الذي ينازله انحلت عقدته ، وتخطى العقبة ، وحل في المقام[1] ، وهو بهذا لا يلغي الشيخ ، ولكنه يرى الكتاب عاملاً مساعداً ، وليس عاملاً رئيسياً في الترقية من مقام الى مقام.

وهذا النظر من النابلسي يختلف مع نظر زروق ، إذ يحتم الشيخ في الترقية ، إما بالسلوك ، وإما باللقاء والصحبة والتبرك.

وتتلخص قضية الشيخ فيما قرره زروق في قواعده حين قال :

« ضبط النفس بأصل يرجع اليه في العلم والعمل لازم لمنع التشعث والتشعب. فلزم الاقتداء بشيخ قد تحقق اتباعه للسنة ، وتمكنه من المعرفة ، ليرجع اليه فيما يرد أو يراد ، مع التقاط الفوائد الراجعة لأصله من خارج.

« وقد تشاجر فقراء الأندلس من المتأخرين في الاكتفاء بالكتب عن المشايخ ، ثم كتبوا للبلاد ، فكل أجاب على قدر فتحه. وجملة الأجوبة دائرة على ثلاثة :

« أولها : النظر للمشايخ. فشيخ التعليم تكفي عنه الكتب للبيب حاذق ، يعرف موارد العلم ، وشيخ التربية تكفي عنه الصحبة لذي دين عاقل ناصح ، وشيخ الترقية يكفي عنه اللقاء والتبرك ، وأخذ كل ذلك من وجه واحد أتم.

« الثاني : النظر لحال الطالب. فالبليد لا بد له من شيخ يربيه. واللبيب يكفي الكتاب في ترقيه ، لكنه لا يسلم من رعونة نفسه وإن وصل ، لابتلاء العبد برؤية نفسه.

« الثالث : النظر للمجاهدات. فالتقوى لا تحتاج الى شيخ ، لبيانها وعمومها ،

---

(١) خمرة الحان ص ٥٥.

والاستقامة تحتاج الى شيخ في تمييز الأصلح منها، وقد يكتفي دونه اللبيب بالكتب ومجاهدة الكشف، والترقية لا بد فيها من شيخ يرجع اليه في فتوحها، كرجوعه عليه السلام للعرض على ورقة حين فاجأه الحق»[1].

فما يختص بالطالب ومجاهداته نوافق زروقا على أن اللبيب يمكنه الاستغناء بالكتب إن سلم من رعونة النفس، وهو لا يكون، فلزم الشيخ للبيب والبليد على السواء للاحتياط.

ومجاهدات الطالب يمكن تحصيل التقوى منها بلا شيخ، أما الاستقامة فيمكن استقلال الذكي اللبيب فيها عن الشيخ، إذا كان له كشف صحيح، وهو شرط محتمل الوقوع، ولهذا كان الاحوط لزوم الشيخ كذلك.

ومن أراد أن يستقل حيث يصح له الاستقلال وهو اللبيب عليه أن يدرك ما أهم كبار الشيوخ طوال حياتهم من سياسة النفس، ووجوب متابعتها، وعدم الغفلة عنها، فمها بلغ السالك من المقامات فهو مطالب بسياسة نفسه في حال علمه، كما كان مطالباً بسياستها في حال جهله، وليس في الوجود أحد وصل إلى مقام تسقط عنه فيه سياسة نفسه كما فهم جهال الطريق.

وقد أشار العربي بن أحمد الدرقاوي إلى أن النفس لا يمكن أن يموت هواها بالكلية فقال: «النفس تموت ولا تموت، ولبقيتها سر، هو حفظ عالم التكوين»[2].

وحفظ عالم التكوين هذا ينحصر في شهوتي البطن والفرج اللذان هما مقتضى الحكمة الأزلية في حفظ رسم الكون.

وهذه البقية من النفس بهذا المعنى في حاجة إلى سياسة أعظم من سياسة الكل «لأن سياسة الكل هي سياسة الجهل بالعلم، وذلك معروف عند قاصر العلم

---

(١) قواعد التصوف ص ٤٠.

(٢) شور الهدية ص ١٤٣.

وكامله ، وأما سياسة تلك البقية فهي من سياسة العلم للعلم بالعلم ، ولا يقدر على هذا إلّا سماسرة العلماء العارفون بالله ، ولذلك كان بعض المشايخ يقول لتلميذه : إني لا أخاف عليك أن تدخل عليك نفسك من باب الجهل ، بل أخاف أن تدخل عليك من باب العلم ، ومن هنا زل قدم كثير من أهل العلم في نصرة الحق »[١] .

فبقية النفس علم هو حفظ عالم التكوين على مقتضى الحكمة الأزلية ، وهذا العلم يحتاج الى علم لسياسته وتقويمه واستعمال العلم في سياسة العلم علم آخر ، فأصبحت المسألة علماً يسوس علماً بعلم ، وهي مهمة شاقة بالغة الشقة كما نرى ، بحيث لا يمكن أن يستقل بها إنسان إلّا أن يعضده وحي أو إلهام من الله تعالى .

ولعل هذا هو السر في شرط الجذبة الإلهية في الشيخ على صورتها التي أوضحناها ، حتى يمكن القول بأنه يتصرف بتصريف الله إياه في تربية نفسه وتربية مريديه ، لا بتصريف نفسه بنفسه .

الشيخ وعالم الأسباب :

يرى النابلسي أن الشيخ الكامل سبب وسنة وطريقة ، وأن عادة الله تعالى جارية في خلقه على أنه لا بد في حصول كل مطلوب لأحد من الله تعالى الذي بيده كل شيء من تقدم وجود السبب ، بلا تأثير لذلك في تحصيل ذلك المطلوب ، وإنما يخلق الله المطلوب عند السبب ، لا باستعانة من ذلك السبب ، ولا بأنه واسطة بين الله تعالى وبين ذلك المطلوب .

فإذا كان قد استقر عند الناس لطول مباشرة الأسباب ، ووجدان النتائج مترتبة عليها : أن الأسباب تنتج مسبباتها لا محالة فهذا الفهم خاطىء ، إذ لا دخل مطلقاً للسبب في حصول النتيجة . [٢]

---

(١) مدارج السلوك ص ٦٤.

(٢) مفتاح المعية ورقة ٣٢ ب .

وقد حاول النابلسي تقريب هذا المعنى للأذهان باختياره لأحد الأسباب التي لا يحصل الناس منها على النتائج بأيديهم كما اعتادوا في تجاراتهم ، وفي إعداد مطاعمهم ، ومشاربهم ، وهو التوالد المتسبب عن التقاء ذكر وأنثى من الإنسان أو الحيوان ، أو من غيرهما من الكائنات ، حيث يكون اللقاء ولا يكون الولد ، أو حيث لا يرجى الولد فيكون.

« ولما كان لا تأثير للسبب ، وإنما هو لمجرد الارتباط بينه وبين المطلوب ، نبه الله تعالى على ذلك بخرق العادات في الخلق ، فالنار لم تحرق إبرهيم الخليل عليه السلام ، والماء لم يغرق موسى وقومه ، والسكين لم تقطع في رقبة الذبيح ، وخلق الله آدم بدون أب ولا أم ، وخلقنا بأب وأم ، وخلق حواء بأب لا بأم ، وخلق عيسى عليه السلام بأم لا بأب ، فانفكت الأسباب ، وكان ذلك إكراماً لمن كرمه الله تعالى من خلقه ، لأن الأسباب التباس ، كما قال تعالى: ﴿بل هم في لبس من خلق جديد﴾[1] . وخرق العادات رفع ، ذلك اللبس »[2] . ولفت أنظار الناس من السبب الى مسبب السبب ، وذلك حين يظهر الشيء الجديد مقارناً للسبب ، فيظن الناس أن السبب ينتج المطلوب ، وبه تكون النتائج.

ويرى النابلسي أن هناك توالداً معنوياً مثل التوالد المادي ، حاصلاً بين الأرواح والعقول ، وبين العقول والنفوس ، وبين النفوس والأجسام ، وبين الأجسام والأعمال. وهذا التوالد المعنوي يخضع هو الآخر لقانون السبب والنتيجة من حيث أنه ليس فاعلاً بذاته ، وأن النتيجة لا تكون به ، بل تكون عنده بفعل الله وخلقه.

« وكل عال ذكر ، وكل سفل أنثى »[3] . هذه هي القاعدة التي بنى عليها النابلسي نظريته ، وهي تتفق تماماً مع استعلاء الذكر على الأنثى في عالم الماديات.

---

(١) سورة : ق ، آية : ١٥ . وهو يفسر الآية على أن الخلق الجديد هو كل ما ظهر مقارناً للأسباب.

(٢) مفتاح المعية ورقة ٣٣ أ.

(٣) مفتاح المعية ورقة : ٣٣ أ.

« فالأرواح ذكور ، والعقول إناث ، والولد : الشهود للحق المعبود . والعقول ذكور ، والنفوس إناث ، والولد : الإيمان والإسلام والطمأنينة والإيقان . والنفوس ذكور ، والأجسام إناث ، والولد : العبادات والطاعات ، والأجسام ذكور ، والأعمال إناث ، والولد : الثواب والعقاب . وكما أن حواء من آدم ، فالعقول من الأرواح ، والنفوس من العقول ، والأجسام من النفوس ، والأعمال من الأجسام ، فالإناث من الذكور ، وهذه سنة الله في خلقه »[1] .

وتأسياً على قاعدة النابلسي التي ذكرناها ، والتي تقتضي أن كل عال ذكر ، وكل سفل أنثى ، فإن كل معنى من هذه المعاني ذكر بالنسبة ما تحته ، أنثى بالنسبة لما فوقه . أي إن هناك تعشقاً حاصلاً بين مظاهر الوجود في الكون على هذه الوتيرة ، قائماً بين الماديات بعضها مع بعض ، وبين المعنويات بعضها مع بعض ، وبين الماديات والمعنويات بعضها مع بعض أيضاً[2] .

والشيخ المرشد والتلميذ المسترشد يخضعان لهذه النظرية التي يمكن أن نعتبرها حقيقة وسنة من سنن الله كما يرى النابلسي .

« فإذا كان التلميذ في مقام العقل ، كان الشيخ في مقام الروح ، فيتولد له شهود الحق تعالى . وإذا كان في مقام النفس ، كان الشيخ في مقام العقل ، فيتولد له الإيمان والإسلام والطمأنينة ، وإذا كان في مقام الأجسام ، كان الشيخ في مقام النفس ، فيتولد له الطاعة والعبادة . وإذا كان في مقام العمل كان شيخه في مقام الجسم ، فيتولد له الثواب في الآخرة . فكلما كان التلميذ في مقام كان الشيخ في مقام أعلا منه ، حتى تحصل تربيته ، ويؤخذ نتاجه[3] » .

---

(١) نفس المصدر والموضع .

(٢) انظر روضة التعريف بالحب الشريف للسان الدين بن الخطيب ، من تحقيقنا .

(٣) مفتاح المعية ورقة ٣٣ أ ... ويقارن بقول محيي الدين بن عربي : «رأيت الليلة أني نكحت نجوم السماء كلها ، فما بقي نجم منها إلّا نكحته بلذة عظيمة روحانية ، ثم لما أكملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها » . (الفتوحات المكية جـ ١ ص ٨٤٢) . وكيف تدخلت الأمور الجنسية في تصوف كل من ابن عربي والنابلسي . وهناك شواهد كثيرة جداً في الفتوحات المكية على ذلك .

ولما كان قد شاع القول في هذا العصر بوجود مملكة باطنية تحكم العالم الإسلامي ، وتشرف على أحواله ، يتزعمها القطب ، وتليه فئات من الأبدال والنجباء والنقباء وغيرهم ممن يشرفون على مختلف نواحي الحياة في هذه المملكة الباطنية (١) ، وكان هذا التصور قد استقر في أذهان الناس ، حتى انتهى بهم إلى تأليه البشر ، وإسناد رئاسة ديوان هذه المملكة الى بعض آل البيت ممن انتقلوا الى الحياة الآخرة .

وقد نقل محمد بن المبارك عن شيخه عبد العزيز الدباغ نظام الديوان وأسماء أعضائه ومواعيد اجتماعه ، وطريقة الحكم فيه في صفحات (٢) .

وقد بلغ من خطر وظيفة القطب أن حجاج المغاربة كانوا يمرون بمصر ويبيتون الليالي بباب السيد مرتضى الزبيدي شارح الاحياء ، لعلهم يفوزون منه بأي شيء حيث كان هو القطب عندهم ، فإن فاز أحدهم ولو بقطعة ورق قدر الأنملة فكأنما ظفر بحسن الخاتمة ، وإلّا فقد باء بالخيبة والندامة ، وأحاطت به الحسرة الى يوم ميعاده (٣) .

لما كان ذلك كذلك فقد احتاط النابلسي فأخضع الشيخ بالنسبة للمريد إلى عالم السبب إذا بدا للمريد من الشيخ ما يبهره من الأحوال ، حتى لا يقع في ورطة تأليه الفرد ، أو تعليق سعادته الأخروية وهدايته الدنيوية على غير الله ، خالق كل شيء عند الأسباب لا بالأسباب .

فلا يجوز للمريد أن يقف عند الشيخ ، بل يجب أن يتجاوزه إلى ربه ورب الشيخ .

---

(١) إرغام أولياء الشيطان للمناوي ص ٨ ــ ١٢ . وكذلك انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين جـ ٣ ص ٢٤٥ ــ ٢٤٦ .

(٢) الابريز ص ١١٦ .

(٣) عجائب الآثار جـ ٢ ص ٢١٣ .

فالمريد في بدايته يجب أن يعتقد أن كل ما يظهر له من شيخه إنما هو ظاهر له من الله تعالى ، خيراً أو شراً ، فالخير لهدايته ، والشر لامتحانه في مقام الإرادة والسلوك.

وفي أوسط مراتب السلوك يرى أن شيخه مظهر لصفات الله تعالى وأسمائه ، فيتأدب معه بأدب المكلف مع أحكام ربه في الأمر والنهي.

وفي نهاية السلوك لا يرى شيخه بالكلية ، وإنما الله الذي لا إله إلّا هو يهدي من يشاء ويضل من يشاء ، وهي أعلا مرتبة.

وينبه النابلسي على أن هذه المرتبة الأخيرة هي مرتبة الصديق أبي بكر رضي الله عنه مع النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد ظهرت منه بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم ، حين قال : «من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت»[1].

ويكرر النابلسي في هذا الصدد : أن الشيخ الظاهر للتلميذ بصورته ونفسه وروحه وعقله ليس هو الله تعالى ، وإنما الظاهر للتلميذ من وراء صورة الشيخ ونفسه وروحه وعقله هو الله الذي لا إله الّا هو ، والشيخ كله أثر من آثار الله تعالى ، لا تأثير له ولا حركة ولا سكون إلّا بالله العلي عن مشابهته ، العظيم عن إدراكه.

ونرى أن إدمان النابلسي لنفي هذا الالتباس إنما نشأ عن صفات العبودية التي تفني العبد في مراد الله حتى لا يكون للعبد تصرف إلّا بالله ، وعن فكرة السبب وتأثيره الذي استقر عند العامة لطول الممارسة ، وعن الخطأ الذي نشأ عند العامة من سوء فهمهم للعبودية ، ونسبة ما ليس للإنسان إليه مما هو حق خالص لله تعالى وحده.

«فإذا لم يكن التلميذ مع الشيخ في واحدة من المراتب الثلاثة (أي مرتبة البداية ، ومرتبة التوسط ، ومرتبة النهاية) وخرج عن مقام إرادة الله تعالى ، وصار يريد صورة شيخه ، لا الله تعالى ، كان لا شيخ له ، وكان شيخه الشيطان ، وشهد

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٣ أ ، ب. ونتيجة العلوم ، ونصيحة علماء الرسوم ورقة ٦ أ.

غير باب الله ، وغير صفات الله ، وغير الله ، وقد عشا عن ذكر الرحمن في شيخه ، فقيض الله له شيطاناً هو صورة شيخه في بصيرته ، لا في حقيقة الشيخ في نفسه ، فهو له قرين ، يضله بتمكين ما في بصيرته من اعتقاد غير ما ذكرنا ، وهو يحسب أنه يهديه »[1] .

إذن فالشيخ باعتباره سبباً مسخراً من الله تعالى ، يمكن أن يكون سبب هداية أو سبب ضلال ، بحسب نظر الطالب واعتقاده.. يمكن أن يكون ولياً يهدي ، يمكن أن تكون صورته صورة شيطان تضل. واعتبار الشيخ باباً من أبواب الله ، أو مظهراً لتجليات الله هو الاعتقاد الحق إن شاء الله.

ويرى النابلسي أن المريد الصادق اللبيب يمكنه أن يسترشد بكل مظهر من مظاهر الوجود الى الله ، « فكل شيء من أنه فعل من أفعال الله تعالى شيخ كامل مرشد إلى الله ، فإن المرشد إلى الله فعله تعالى لا غير ، والكل أفعاله ، فالإنسان وغيره في ذلك سواء[2] » .

وهذه الحقيقة نرى أن لها سنداً من القرآن الكريم لأولي الأبصار من قوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[3] . كما نرى أنها ليست خاصة بأهل البدايات ، وإنما هي خاصة بأهل النهايات ، أو الذين قد تمتعوا بقدر هائل من الذكاء فتح منهم بصائر القلوب.

هل هناك استبداد في مدارس التصوف؟

يثور سؤال لا بد أن يثور ، وهو : هل جرى النابلسي على نفس الدرب الذي جرى عليه أهل عصره من اعتبار تصرفات الشيخ فوق المساءلة من جانب الهيئة الإسلامية الملتزمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ أو فوق المساءلة الشرعية على

(١) المصدر السابق ورقة ٣٣ب.
(٢) مفتاح المعية ورقة ٣٣ ب.
(٣) سورة : الحشر، آية : ٢.

حسب النصوص الواردة في الفقه الإسلامي؟ وهل آمن النابلسي بوجوب إلغاء شخصية المريد تماماً، وفنائها في مرادات الشيخ وإرشاداته بالغة ما بلغ موقفها من العرف أو من الشرع؟

والذي يلفت النظر من الآداب التي ذكرها النابلسي في حق الشيخ أدبان:

أولها: «ألا ينكر المريد على شيخه فعلاً من أفعاله ظاهراً أو باطناً، مطلقاً، ويعدّ خطرات وهمه ذنوباً ليستغفر الله منها، لأن شيخه بيد الله، والله لا يأمر بالفحشاء والمنكر، ولكنه تعالى يمتحن من أراد من خلقه بالشيخ وغيره.

«الثاني: أن يكون بين يديه كالميت بين يدي الغاسل، لا يخالفه في شيء مطلقاً، ولا ينتصر لجانب نفسه مع شيخه أبداً». [1]

أما الأدب الثاني فنحن نوافق عليه النابلسي في البدايات ما دام الشيخ على حال العبودية التي أوضحناها من قبل، ولأن الجدل يستتبع المراء ومحاولة الانتصار للرأي ولو كان خاطئاً، ولا نوافق عليه بعد أن يستوي المريد على الطريق، لأن المقصود من التصوف أن تكون المواجيد والأذواق مختلفة باختلاف الأشخاص في مواهبهم، لا أن يكون المريدون جميعاً نسخة من الشيخ، فهذا هو الذي انعقد عليه إجماع العارفين، وهو بالمعنى الواسع: أن تتعدد أذواق الطالبين في الإسلام وشريعته بحيث يكون العائد ثراء في المعرفة الإنسانية في إطار الإسلام.

وما دام النابلسي قد حدد هذا الأدب في المريد، فهو لا يريده أن يشمل الذين قطعوا أشواطاً من الطريق تتيح لهم أن يشهدوا مشارف التحقيق.

أما الأدب الأول، وهو: عدم اعتراض المريد على الشيخ ما دام الشيخ بيد الله تعالى في مقام العبودية، والله لا يأمر بالفحشاء، ولكننا لا ندري تفسيراً لقوله: «ولكن الله يمتحن من أراد من خلقه بالشيخ وغيره».

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٥ب.

فإن كان يريد الامتحان بالشيخ بإظهار المخالفات على يديه — وهو ما نرجحه — فقد ناقض نفسه من حيث لا يدري ، إذ أنه كيف يكون الشيخ بيد الله الذي لا يأمر بالفحشاء والمنكر ، ويكون في مقام العبودية ، ثم يجعله الله أداة امتحان ببعض المنكرات يظهرها على يديه؟

وإنما رجحنا هذا الفهم عن النابلسي لأنه أسلوب العصر كما أوضحنا من قبل ، بل إنه في الغالب مقلد لابن عربي الذي قال بتجسيد الروحانية ، وانقلاب الخمر عسلاً في أفواه بعض الشيوخ ، وقال : إنه شهد ذلك بنفسه ، كما أوضحنا من قبل.

على أن الله تعالى لم تجر عادته بامتحان عباده بإظهار المنكرات على أيدي الصالحين من عباده مطلقاً ، لا في قديم التاريخ ولا في حديثه ، بل إن شرع الله صريح في وجوب مقاومة المنكر باليد واللسان والقلب.

وكيف لا يعترض مريد على شيخ وقد اعترض عمر بن الخطاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أراد الصلاة على رأس المنافقين عبد الله بن أبي بن سلول ، وقصته في ذلك مشهورة ، ولم تكن صلاة الرسول على رأس المنافقين منكراً ولا فحشاء.

والقاعدة تأبى ما أراد النابلسي أن يوافق عليه شيوخ العصر من بعيد ، ويقول الشيخ زروق في قواعده : «قد يباح الممنوع لدفع مفسدة أعظم ، لا لجلب منفعة»[1] وحدد ذلك بالكذب في الحرب وعلى الزوجة ، والغيبة في التحذير والاستفتاء على ما ذكر الأئمة ، ولم يقل أحد إن الفحشاء كالزنا والخمر مباحان في مثل هذه المواقف أبداً.

---

(١) قواعد التصوف ص ٦١.

الفصل الثاني

الطريقة النقشبندية

معنى النقشبندية وغايتها :

الطريقة النقشبندية إحدى الطرق الصوفية التي ينتمي شيوخها إلى بلاد الروم والهند ، وقد نسبت الى الخواجة بهاء الدين نقشبند ، وكان شيوخ هذه الطريقة إلى زمان هذا الشيخ يذكرون الله خفية في الانفراد ، وجهراً في الجمع ، فأمرهم الخواجة بهاء الدين بالذكر سراً في الانفراد والجمع على السواء... فكان لذكرهم السري هذا تأثير بليغ في قلوب المريدين ، فقيل لذلك التأثير «نقش» و«بند» يعني : «ربط» فصار المعنى : ربط النقش[1] .

والنقش هو : صورة الطابع إذا طبع به على شمع أو نحوه ، وربطه بقاؤه من غير محو ، والمراد بالنقش المطبوع في القلب هو : صورة صفات الكمال الإلهي الحقيقي في القلب .

ويرى النابلسي : أن المراد من نقش الصفات الكمالية الإلهية في القلب : تذكير الإنسان بها بعد نسيانها . وذلك الله سبحانه وتعالى توجه بصفاته على خلق آدم وبنيه بذاته العلية الأزلية ، حيث لا كيف ولا أين ، فظهر آدم عليه السلام ، وظهر بنوه

(١) رشحات عين الحياة لعلي بن الحسين الواعظ ص ١٩٨ . طبع دار السعادة العثمانية ، ومفتاح المعية ورقة ٣٤٠ ب .

من بعده على صورة مخصوصة، مسماة بأسماء المتوجه سبحانه وتعالى، موصوفة بأوصافه، لها ذات يصح نسبة تلك الصفات اليها، ولها أفعال كما له أفعال، ولها أحكام منها على غيرها كما له أحكام.

فنقش الذات والأسماء والصفات والأفعال والأحكام ظهر بظهور آدم وبنيه، ولكن من أبنائه من محا بعض ذلك النقش بغلبة الحيوانية عليه، وضعف الإنسانية الكاملة فيه، ومنهم من كمل نقشه، أو استعاد نقشه بعد محوه، فسمي «نقشبند» أي لازم النقش، ومربوط النقش[1].

والذي يقصده النابلسي من النقش الممحو عند بعض الناس هو كمالها تبعاً لكمال المتجلي بها، لا مجرد وجودها، وإلّا فإن من امحت عندهم صور النقش لهم أفعال، ولهم أحكام منهم على غيرهم، ولكن تلك الأفعال ليست مطابقة لمراد الله، وتلك الأحكام جائرة عما طبع عليه الإنسان من فطرة الله.

وغاية الطريقة النقشبندية: أن يحصل للسالك مقام الإحسان نتيجة لسلوكه ومجاهداته[2].

وأصل مقام الإحسان في الحديث الطويل الذي رواه البخاري أن جبريل عليه السلام سأل النبي صلى الله عليه وسلم: ما الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

والأساس الذي يقوم عليه الإحسان هو: العبادة، والمشاهدة.

أما العبادة فيرى النابلسي أن كلمة «تعبد» في الحديث تدل على أن صاحب مقام الإحسان لا فعل له إلّا العبادة»[3]. وأن هذه العبادة شاملة لجميع شئون العابد. فهو عابد الله «بالإيمان والإسلام اللساني والقلبي، وأنواع الطاعات الحاصلة بالجوارح»[4]. فالإحسان على هذا عمل قلبي مقارن لجميع افعال العبد يحول هذه

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٤ب.

(٢) مفتاح المعية ورقة ٤٠أ.

(٣) الفتح الرباني ورقة ١٦.

(٤) مفتاح المعية ورقة ٤٠أ.

الأفعال من مجرد أفعال رتيبة يمارسها الإنسان لشئون حياته من طعام وشراب ومنكح ومسكن ونوم وصحو ومشي وغير ذلك إلى أعمال عبادية خالصة لله تعالى.

وهذا العمل القلبي الذي يحول حركات الإنسان الظاهرة والباطنة الى العبادة هو «الشهود» أو «المشاهدة».

وهذه المشاهدة أو الشهود عبارة عن «ملكة وقوة راسخة في النفس تجعل العبد حاضراً مع الله تعالى بكثرة الممارسة والرياضة، بحيث متى شاء استعملها فحضر مع الله... وتكون بالقلب فقط»[1].

ويخلص النابلسي إلى أن حقيقة الإحسان هي: «شهود الله تعالى، والحضور معه في كل شيء، بحيث لو اشتغل بأخذ الدنيا، وانهمك فيها، وصرف جميع أوقاته في تناول لذائذها وشهواتها المباحة كان حاضراً مع الحق سبحانه وتعالى، مشاهداً لتجليه في كل شيء، حتى لو أحب نوعاً من المآكل أو المشارب، أو غير ذلك شهد أن محبته في الحقيقة لذلك المتجلي الحق الذي تجلى في صورة ذلك الشيء، لا لذلك الشيء نفسه... فالأشياء عنده صور التجليات الرحمانية على اختلاف أجناس الأشياء وأشخاصها وأنواعها[2]».

والمشهور في الحديث المجمع على صحته والذي رواه عمر رضي الله عنه من قوله صلى الله عليه وسلم «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى». ومعنى النية: تخليص الأعمال من شوائب الإرادات المتشعبة، وحصر الإرادة بها لله وحده، طاعة لأمره، واجتناباً لنهيه... فإذا كان ذلك فإنّ الإحسان كما جاء في الحديث الأول هو الأفق الأوسع والأشمل والأسمى لموضوع النية، وهو المجال الحر للفكر الإسلامي وفلسفته التي لا تخرج في الحقيقة عن تنمية البذور الثابتة في الكتاب والسنة، وتحويلها إلى دوحات وارفة الظلال من الأفكار والفلسفات في إطار من

(١) مفتاح المعية ورقة ٤٠ب.

(٢) الفتح الرباني ورقة ٣٠.

الالتزام الإسلامي الصحيح ... حتى وإن تشابهت بعض عناصر الفكر الإسلامي مع بعض عناصر الفكر عند أمم أخرى من أهل الدين أو من غير أهله كما أسلفنا القول في ذلك.

وحين تكون النية استبطاناً للهدف الذي يوجه إليه العمل في داخل القلب، فإن الإحسان هو انطلاق من هذا الاستبطان الى الشهود والرؤية المتجددة لله تعالى في مظاهر الخلق كلها، ومنها الإنسان الرائي نفسه، فالمحسن يراه «لأنه تعالى متجل عليه في كل شيء، وكل شيء أثر تجليه عليه، وهو أيضاً من جملة تلك الآثار، فكأنه يراه»[1] في المظاهر كلها ومنها نفسه.

وإنما أدخل كاف التشبيه في الحديث فقال: «كأنك تراه»، بينما الشهود محقق، لأسباب منها: «أن صور الأشياء الحادثة أصبحت حجباً على عين البصيرة، فلم تعد البصيرة ترى حقائق الأشياء بسبب تلك الحجب، وإنما ترى صورها الظاهرة فحسب.. كما كانت صور البقر حجباً على عين البصيرة لصور السنين فيمن رأى في منامه بقرا، حيث عبره سيدنا يوسف بالسنين[2]».

ويلفت النابلسي الأنظار إلى هذه اللمحة فيقول: فانظر ماذا أحدث النوم في بصيرة النائم من الصور التي ليست عليها المرئيات، فإن السنين لا صور لها في الحس، وقد أبصرها النائم في صورة البقر بسبب نومه، وكذلك المؤمن في الدنيا، يرى الصور لمن لا صورة له بسبب نوم بصيرته[3].

إذن كيف يتحقق الشهود مع نوم البصيرة على هذه الصورة، ومع استقلال النظر برؤية الأشياء على غير ما هي عليه؟

والجواب أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «نحن معشر الأنبياء تنام عيوننا،

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٤٠أ.

(٢) الفتح الرباني ورقة ٣٠.

(٣) نفس المصدر والموضع.

ولا تنام قلوبنا ». فأثبت النوم لعيون الأنبياء، فعلمنا أنهم عليهم السلام يرون ما يرى الناس من الصور التي هي حجب هذا المتجلي الحق ولكن بأعينهم لا بقلوبهم، وبأبصارهم لا ببصائرهم، فبصائرهم محفوظة من الغفلة والحجاب عن رب الأرباب، وعيونهم تحجب تارة ولا تحجب أخرى، وقد قال صلى الله عليه وسلم: « لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً ». فأخبر أنه يعلم ما لا يعلمون، وهو زمن كشف الحجاب عن بصره صلى الله عليه وسلم.

« وللورثة من الأمة حظ من الأنبياء في هذا المقام الذي هو مقام الإحسان، كما ورد عن الصديق أنه قال: ما رأيت شيئاً إلّا رأيت الله قبله[1] ».

ونظراً لأن هذا الباب من التصوف قد دخلت منه عقائد زائفة الى الإسلام كالقول بالتجسيد، وبالحلول والاتحاد، وغير ذلك من المذاهب الفاسدة، فقد احتاط النابلسي، وجعل للإحسان شروطاً، حتى يكون إسلامياً خالصاً، وهذه الشروط هي:

١ ــ الاعتقاد الموافق للسنة

٢ ــ العمل الخالي من البدعة.

٣ ــ القول المحفوظ من اللغو

وأفاض في شرح هذه الشروط على وفق ما هو معلوم من الشريعة، وخوفاً من أن تتسلل بعض الأفكار الغريبة الى عالم الإسلام من خلال هذه الفلسفات التي تطرق اليها الإحسان، ولاسيما في أسراره التي تتجه اتجاهاً مباشراً نحو وحدة الوجود كما يراها الصوفية، وعلى الوجه الذي سوف نبينه في موضعه إن شاء الله ــ فقد اشترط لصحة مقام الإحسان أن يكون بعد التعلم والإتقان والدراسة، لا بمجرد التقليد، وقرر أن ذلك لا يتم إلّا بمتابعة الشيخ الكامل الذي يرشد السالك الى كيفية المعاملة مع الحق والخلق، فإن العلم بذلك غير كاف.

---

(١) نفس المصدر والموضع.

ويدلل على ذلك من واقع الصناعات الأخرى «فكم من إنسان يعلم أجزاء الطعام كالطباخ ، وأنه مركب من الشيء الفلاني والشيء الفلاني ، وأن كيفية تركيبه كذا وكذا ، وكذا أفاده ذلك الطباخ ، ولكنه لا يعرف كيفية طبخ ذلك الطعام بنفسه ، فتراه إذا طبخه أفسده .

« وكذلك ليس كل من علم الأحكام الشرعية يعرف كيفية إيقاعها على الوجه الذي تطلب منه ، فيحتاج الى معلم يعلمه ذلك ، وهم علماء الطريقة ، وهم غير علماء الشريعة وعلماء الحقيقة [١] .

فعالم الشريعة هو الذي يرشد الى تصحيح صور الأعمال ، أما عالم الطريقة فهو من يرشد إلى تصحيح وسائل قبول الأعمال عند الله [٢] .

والعلماء الدعاة عند النابلسي ثلاثة ، ولكل منهم اتجاه محدود : عالم بالشريعة فقط ، وهو يدعو الناس إلى تعلم ما يفترض عليهم من أحكام ربهم . وعالم بالطريقة ، وهو لا يكون أبداً إلّا عالماً بالشريعة ، وهو يدعو الناس إلى العلم بالأحكام ، ويعلمهم كيفية إيقاعها على الوجه المقصود ، الخالي من البدعة ، وعالم بالحقيقة ، ولا يكون أبداً إلّا عالماً بالشريعة والطريقة ، وهو يدعو الناس الى العلم والعمل به ، ويبين لهم كيفية ذلك ، ويسلكهم في طريق المقامات والأحوال الإلهية بالحال والقال والهمة [٣] » .

وأعلا مقامات الإحسان الذي هو غاية الطريقة النقشبندية هو سر الإحسان [٤] ، وهو : الفناء للعبد عن سائر الأغيار ، حتى لا يبقى للسالك خبر عما سوى الله تعالى [٥] ، وهو « عود الوجود إلى واحد » [٦] .

---

(١) الفتح الرباني ورقة ٣٢.

(٢) الأمد الأقصى لأبي زيد الدبوسي ورقة ٦٨أ. تحت الطبع بتحقيق ولدنا محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت — لبنان.

(٣) الفتح الرباني ورقة ٣٢.

(٤) نفس المصدر والموضع.

(٥) مفتاح المعية ورقة ٣٨أ. (٦) الفتح الرباني ورقة ٣٢.

ويرجع النابلسي مقام الفناء هذا الى قوله تعالى : ﴿كلّ من عليها فانٍ. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾[1].

ويرى تفسيراً لهذه الآية : أن كل شيء في علم الله تعالى لم يبرح منه على ما هو عليه من العدم الصرف ، والوجود لله تعالى وحده ، وهو مشرق على الحضرة العلمية كاستحضار العالم لما في علمه من المعلومات ، فإذا ظهرت تلك المعلومات وهي على ما هي عليه من العدم الصرف ، رأت نفسها موجودة بإشراق وجود غيرها عليها ، فادعت الوجود لنفسها مع وجود غيرها ، وتكبرت عن الانحطاط في الوجود عن غيرها ، وزعمت أنها تشاركه فيه ، وهي معدومة بالعدم الصرف ، من غير شعور منها بذلك ، وهذا معنى قوله : ﴿كلّ من عليها فان﴾.

والسالك في فنائه المذكور يشهد حقيقة ما ذكرنا ، ويزول عنه تكبره عن أصله العدمي ، إذ زعم أن وجود غيره هو وجوده ، ويرتفع عنه حجاب الوهم إذا فهم هذا[2].

وهذا هو المعنى المراد للصوفية من الفناء ، فليس المراد به إسقاط الخلق ونفي وجوده بالكلية ، حتى لا يعطل الشريعة بقوله هذا ، اللهم إلّا في حالة من حالات الغلبة ، حين تغلب «أشعة الحقيقة وتستولي على حدقة البصيرة ، فإن صاحب هذه الحالة ينكر وجود الشاهد ، من حيث غلبة حضرة الوجوب على حضرة الإمكان[3]» . فإذا زال عنه سكر الحال عاد الى المعنى الأول . ولنا مزيد كلام في هذا الموضوع عند كلامنا على وحدة الوجود .

---

(١) سورة : الرحمن ، آية ٢٦ - ٢٧ .

(٢) الفتح الرباني ورقة ٣١ ومفتاح المعية ورقة ٣٨أ وتحقيق الذوق والرشف في المخالفة بين أهل الكشف ورقة ٤ أ، ب .

(٣) تحقيق الذوق والرشف ورقة ٥ .

مناهج النقشبندية :

الطريقة النقشبندية مثل غيرها من الطرق الصوفية ، تسلك في تربية مريديها منهج الصحبة ، أو منهج الذكر.

أما الصحبة فيرى النابلسي أنها أتم وأكمل للمريد ، وأن شيخ الصحبة أقوى وأسرع تأثيراً فيه من شيخ الذكر ، لأن شيخ الذكر ذكره أمر المريد لا شيخه ، فهما شيخان مجازا . أما شيخ الصحبة فهو الشيخ حقيقة لعدم وجود الواسطة بين قلبه وقلب المريد ، «والأحوال أسرع سراية في الجليس من الأقوال»(١) .

وأما الذكر فيكون منفرداً أو مع الشيخ أو مع الرفيق أو الرفقاء سراً بالقلب «مع المراقبة للمذكور وهو الله تعالى أثناء الذكر ، وعدم الغفلة عنه باشتغال القلب بما سواه»(٢) .

والذكر يكون أولاً بالتلقين من الشيخ للمريد ، والتلقين أيضاً يكون سراً بالقلب من الشيخ ، وبالتلقي الصامت من قلب المريد ، وذلك بأن يجلس المريد على طهارة في مقابلة شيخه على ركبتيه بكليته ، مغمض العينين بحيث لا يكون له شغل خارج قلب شيخه ، ويراقب بقلبه قلب الشيخ ، ويذكر الشيخ حينئذ ﴿لا إله إلّا الله﴾. ثم يفتح عينيه في وجه شيخه «لعله يجد له هيبة مخصوصة في حال الذكر أنتجها ذكره القلبي ، فيتعلمها المريد»(٣) .

ويعتبر التلقين على هذه الصورة إذناً من الشيخ للمريد بذكر الكلمة الطيبة . أما كيفية الذكر على هذه الطريقة فبأن «يجعل الذاكر لسانه ملتصقاً بسقف الفم لصقاً محكماً ، ويلصق الشفة العليا بالشفة السفلى ، والأسنان العليا بالأسنان السفلى ، ويحبس أنفاسه ، وهي حالة تشبه حالة الميت ، وبعد ذلك يشرع بكلمة (لا) مبتدئاً

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٥ب.

(٢) نفس المصدر والموضع.

(٣) مفتاح المعية ورقة ٤٠أ.

بها من السرة حتى يتحقق خروجها من القلب ، ويعلم كيف تتفرع الأفعال البدنية من فعل القلب ، ويصعد بها الى جانب الدماغ ، فيعرف كيف صعود الأمر أولاً الى الدماغ ، ثم نزوله الى باقي الأعضاء ، إذ لا بد من عرض كل أمر يأمر به القلب على العقل ، والعقل في الدماغ ، فإذا وصلت بكلمة (لا) الى الدماغ ملت بكلمة (اله) إلى جانب اليمين ، فإن النفس في جانب اليمين ، وكل ما تخبرك به نفسك عن الإله فهو باطل ، لأنها تصور ، والله لا صورة له ، وتكييف ، والله لا كيفية له ، فلا بد من نفي إلهها الذي تزعمه ، حتى يثبت عندها الإله الحق الذي لا يصور ولا يكيف.

« ثم تميل بكلمة (إلا الله) الى اليسار ، والقلب في جانبك اليسار ، وترمي بها على القلب الصنوبري الشكل رمياً قوياً ، بحيث يظهر أثرها ، وتظهر حرارتها في سائر الجسد.

« وبعد ذلك يميل الذاكر بكلمة (محمد رسول الله) من جانب اليسار منه وهو جانب القلب ، إلى جانب اليمين وهو جانب النفس ، ويأتي بها بينهما.

« ويقول الذاكر بعد ذلك بقلبه : إلهي أنت معبودي ، لا سواك مقصودي »[(1)] .

ويؤكد النابلسي على الذاكر مسألة « الخفاء » حتى لا يتحرك من الذاكر عضو ، ولا يشعر من كان قريباً منه بأنه ذاكر ، « فإن مبنى هذه الطريقة على الإخفاء ، ولأنه أبعد من الرياء ، وأحفظ للقلب ، وأقرب في تحصيل الصدق والحال[(2)] » .

وهناك طريقة أخرى للذكر : هي الذكر باللسان على الطريقة القديمة للنقشبندية ، والتي كانوا يذكرون بها قبل أن يلزمهم بهاء الدين نقشبند بالخفاء ، وهي : أن يحبس المريد أنفاسه تماماً ، ويذكر الكلمة الطيبة ، قدرما يسعه النفس العميق ، ويجتهد أن يكون وقوفه وإخراج نفسه على وتر من الذكر.

والذي نراه أن هناك وجوهاً من الشبه قوية بين الطريقة النقشبندية وبين

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٧ب ، ٣٨ أ.

(٢) نفس المصدر ٣٨ب.

« اليوجا » الهندية . واليوجا طريقة تربوية كان مريدوها يرمون إلى جعل النفس تتصل بمبدئها الروحاني ، ويرون الحياة من الآلهة الى أدنى الموجودات ذات وحدة جوهرية ، أن الوجود واحد ، « فهو في داخل قلبي أصغر من بذرة من أصغر البذور ، وهو أيضاً أنا في داخل قلبي أكبر من الأرض ، وأكبر من جميع السموات ، وأكبر من جميع العوالم »(١) .

واليوجا : خلاصة أبحاث ظهرت منذ آلاف السنين ، نتيجة لتجارب قام بها جهابذة الروحية والفلسفة في الهند وفارس ومصر الفرعونية وبلاد الكلدان واليونان ، واستمرت سراً من الأسرار الخفية حقبة من الزمن ، يزاولها الكهنة في المعابد حتى كادت تندثر(٢) .

وحبس النفس في الطريقة النقشبندية والتنفس العميق في اليوجا من وجوه الشبه البارزة بينهما . « وخطة اليوجا في قيام الوحدة بين الروح والجسد ، حتى يعم نور الروح ظلام الجسد ، وهي تمارين التأمل في أعماق النفس وفي الكون ، والبحث عن حقيقة الروح التي تغمر نفسك ، ومصاحبة ذلك بالأنفاس العميقة(٣) » .

وتركيز المعاني في أجزاء من أجهزة الجسم الباطنة بغية سريانها في جميع أنحاء الجسد عمل مشترك بين اليوجا والنقشبندية . وقد مر بنا تركيز معاني أجزاء كلمة (لا إله إلّا الله) في القلب والنفس والدماغ ، وفي اليوجا يرشدون المتوعك صحياً إلى أن « يستنشق من الهالة المحيطة به في بطء وعمق ، مع تركيز العقل على أن يحصل على القوة والعافية من عند الله الغامر للوجود بقوته ، ثم يركز ما يستنشقه في الضفيرة الشمسية ، وهي كائنة في المركز العصبي خلف فم المعدة أمام العمود الفقري ، ويستشعر أنه يحصل على الصحة الكاملة ، ويدفع بها إلى كل خلية في جسمه عن طريق المجموعة العصبية(٤) .

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمت بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود .

(٢) اليوجا ينبوع السعادة لعباس المسيري ص ٢١ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٨٧ .

(٤) العقل المتحرر لعباس المسيري ص ٢٧٤ .

ومن سريان المعاني كذلك عند أهل اليوجا قولهم : «تمثل قوة الله تغمرك ، وتسري فيك مع سريان الدورة الدموية ، حتى تصل إلى كل جزء من أجزاء جسمك وعقلك ، وسترى ما يغمرك من قوة وشعور بذاتيتك»(١) .

ومناجاة الله تعالى في النقشبندية عقب كل دورة من دورات الذكر القلبي بقول المريد : إلهي أنت مقصودي ، ولا سواك معبودي . كما ذكرنا يماثلها في اليوجا نفس المناجاة لله بمطلب الطالب بعد دورة من دورات التأمل والتنفس العميق(٢) .

وأخيراً فإن «اليوجا تقضي على الغفلة عن الله بتمرينات التأمل والتنفس العميق الرتيب ، التي تقوي الصلة بين العبد وربه ، وتجعلها دائمة في كل لحظة ، حتى يصل الى المراتب العليا لليوجا ، وهي مرتبة «التوحد» . وهنا تظهر فيه الخوارق للطبيعة ، وتنبع فيه الحكمة والمعرفة .. ولا بد من مصاحبة معلم روحي ، أو رائد متصوف(٣) » .

وفي الطريقة النقشبندية يتحدث النابلسي عن المراقبة فيقول : «ومن بركة المراقبة أن يحصل المراقب على مرتبة الوزارة والنيابة عن محمد صلى الله عليه وسلم بمعنى الخلافة عن صاحب المراقبة في الظهور والتصرف في عالم الملك وعالم الملكوت ، فيكون هو صاحب الوقت الذي بخواطره تتصرف الملوك في ممالكها ، والرعية في أملاكها... وصاحب المراقبة إذا نظر غيره من أهل الحجاب والغفلة وسرى ذلك النظر بقبول ذلك الغير استحال ذلك الغير إلى ما عليه صاحب المراقبة من الكمال ... وبالرياضة والتكرار تحصل للمراقب الجمعية التامة التي هي شهود وحدة الوجود على الوجه المشروع ، ويحصل له دوام قبول القلوب(٤) » .

والتوافق ظاهر بين الحالين ، لا يحتاج الى بيان ... وإذا كانت اليوجا تعمل في حقل الصحة الجسدية والحياة العامة للبشر ، ولكنها مع ذلك تدفع الإنسان الى

---

(١) اليوجا ينبوع السعادة ص ٢٩٣ .

(٢) العقل المتحرر ص ٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٢٧٤ ، وغيرها .

(٣) اليوجا ينبوع السعادة ص ٢٩١ .

(٤) مفتاح المعية ورقة ٤٢ أ .

الفكر في أنه «جزء من الكل، وأن كل شيء في الوجود وحدة متكاملة، وأن الروح جزء من هذا الكل الواسع العظيم»(١). كما تعمل على تقريب الإنسان من ربه انطلاقاً من هذا الشعور بالانتماء إلى الوجود في مختلف مظاهره، وهو الأمر الذي تتجه إليه الطريقة النقشبندية تماماً.

وكما قلنا من قبل: إن الأصل في التأمل أنه كم مشترك بين البشر جميعاً، وإن اقتباس منهج من مناهج التأمل، وصبغه بالصبغة الإسلامية، لا يصم التصوف الإسلامي بالتبعية لغيره كما يدعي البعض.

والباحثون بصفة عامة متفقون على أن أصول التصوف الإسلامي موجودة في القرآن، ولكنهم يختلفون في مدى استقلال القرآن والسنة عن غيرهما من الروافد الأجنبية... فيقول نيكلسون: «صواب أن نعد المتصوفة بين خواص دارسي القرآن، ولا يصح فيما أظن أن نعتبر التصوف مجرد نتيجة للدراسات القرآنية»(٢).

كما يقول الدكتور إبرهيم بيومي مدكور: «إننا لا نسلم بإبعاد القرآن رأساً عن النظريات الصوفية، كما لا نوافق على عده وحده كفيلاً بخلق تصوف كامل.. ويجب أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامي في الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، كما نبحث عنها في الصوامع الهندية، والبيع اليهودية، والكنائس المسيحية، وتعاليم مدرسة الإسكندرية(٣)».

ويقول مرجليوث: «إن في القرآن البذور الحقيقية للتصوف، وهذه البذور كفيلة بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي(٤)».

ونحن مع الأستاذ مرجليوث في أن بذور التصوف في القرآن صالحة للنماء لكي يكون هناك تصوف إسلامي، ولكننا لا نستبعد الغذاء الأجنبي في المناهج والفروع

---

(١) اليوجا ينبوع السعادة ص ٢٩٢.

(٢) Nicholsen: le gacy of Islam, pp. 212.

(٣) في الفلسفة الإسلامية جـ ١ ص ٦٤.

(٤) Development of Mageliouth: The Early Mohammadism, p. 199.

لا في الأصول ، كما نتحفظ على رأي الدكتور مدكور في أن أصول التصوف الإسلامي كامنة في بيع اليهود وكنائس المسيحيين كما يقول ، وقد رددنا هذا القول في نهاية الباب الأول من هذا القسم ، كما لا نوافق نيكلسون على القول بأن التصوف لم يكن من نتائج دراسة القرآن .

المراقبة :

مفهوم المراقبة في تراث السلف مفهوم بسيط ، يمكن حصره في : « ملاحظة اطلاع الله تعالى على العبد في سره وعلانيته »[1] فلا يمكن أن يستخفي منه بمثاقيل الذر من خواطر السوء فضلاً عن صغائر المحرمات وكبائرها .

أي إن المراقبة في أوسع مفاهيمها السلفية هي : الاستحضار الدائم لله تعالى ، ولكل ما يقرب اليه ، ويرغب فيه ، ويرهب منه . فالغاية منها على ذلك « إثارة نوازع الحب لله ، والخوف منه سبحانه وتعالى »[2] .

ولكن المراقبة كما تحدث عنها النابلسي في الطريقة النقشبندية تتجه نحو التشقيق والتقسيم والتعقيد وتعدد المواقع والغايات .. فالمراقبة في التراث السلفي بمثابة الحفاظ على ما أحرزه المؤمن من ثمرات العلم بالله ، والوقاية له من الغفلة المؤدية الى الجهل ، ثم التجوز في العمل ، ثم الظلمة في القلب .. أما المراقبة في السلوك النقشبندي فهي بمثابة العلاج لما أصاب القلوب من الغفلة ، ومحاولة استعادة علمها بالله ، ونورها المصاحب لهذا العلم في الوقت نفسه ، فالفرق بينهما إذن هو الفرق بين الوقاية والعلاج .

ويدل على ذلك أن حديث الإحسان الذي هو مستند المراقبة ينطلق من مبدأ مسلم به هو أن المؤمن في عبادة شاملة لجميع أقواله وأفعاله وأحواله ، كما أشار النابلسي في « الفتح الرباني » وذكرناه آنفاً ، ولكي تكون العبادة مقبولة ومثمرة

(١) المراقبة للمحاسبي ورقة ٣ .

(٢) نفس المصدر والموضع .

ثمرتها، ولكي تبقى ثمرتها، ويسلم قبولها من الآفات، فقد شرعت المراقبة في إطار الإحسان.

أما في التراث الصوفي المتأخر، لا سيما عند النابلسي، فقد اختلط هذا الاتجاه بالجانب النظري الذي يفلسف المراقبة، ويحاول إعادة الوئام «بين النفس الوهمية الجامدة والقلب الحقيقي السائل مع الأنفاس، والمتغير المتقلب مع الأوقات»(١).

والمراقبة منهج من مناهج السير إلى الله في الطريقة النقشبندية، وهي عندهم «التوجه بالكلية ظاهراً وباطناً إلى الله تعالى، في السر والعلانية، مع ترك الشواغل والموانع.

والسائر إلى الله على طريق المراقبة يبدأ من حيث انتهى السائر على طريق ذكر الكلمة الطيبة كما أسلفنا الحديث عنها.

فالمراقب «يلاحظ معنى اسم الله تعالى الذي لا كيفية له ولا شبيه ولا مثيل، ملاحظة إقبال من الخاطر عليه، لا ملاحظة تشبيه وتمثيل»(٢).

وإقبال الخاطر من المريد على معنى اسم الله تعالى أسلم من انتظار الخواطر الواردة... وذلك أن انتظار الخواطر يفتح الباب أمام الخواطر الشيطانية والنفسانية، أما التوجه بالخاطر إلى الله تعالى فهو توجه «بجميع قواك الباطنة والظاهرة»(٣). فهي مشغولة بالتوجيه وبحركة الهمة نحو الله، وليست فارغة منتظرة لما يرد عليها، ولهذا كان احتمال ورود الخواطر الشيطانية أقل، بل يمكن أن يكون منعدماً إلّا فيما يتصل بالتصور والتمثيل. فالتشبيه والتمثيل هما آفة هذا المنهج. ولهذا كانت العصمة من هذه الآفة «أن تحفظ هذا المعنى المنزه في خيالك من غير تصور له

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٤١ ب. وقارن بما جاء في اليوجا ينبوع السعادة من أن «اليوجا تفسر الاتحاد بين النفس والجسم والعقل والروح والبيئة» ص ١٨.

(٢) مفتاح المعية ورقة ٤١ أ.

(٣) نفس المصدر والموضع.

باق في الخيال ، بل كلما ثبت له التصوير في الخيال تنفيه ، فإن الخيال من ضرورته التصوير »[1] .

ولما كان المقصود في الطريقة النقشبندية هو إعداد القلب لتحويل المعاني الى أعمال في الجوارح ، أي ليكون موجهاً للجوارح بما فاض منه من المعاني ، فإن السالك هنا مطالب بأن يتوجه بجميع قواه ومداركه ، ويدفع هذا المعنى البعيد عن التمثيل والتشبيه الى القلب ، وتركيزه فيه بقوة الخيال ، ويتكلف ملازمته ، ويحمل نفسه على هذا التوجه ، وكلما سها عنه أو تكاسل عاد إليه «حتى تضمحل رسوم نفسك ، وتزول وساوس أوهامك وحدسك ، فلا يبقى بين الله من حيث إنه عالم وبين السالك من حيث إنه معلوم واسطة ، ويصير هذا الحال ملكة فيك متى شئت استعملتها من غير كلفة[2] » .

ولكن المراقبة مفاعلة من الجانبين ، « فلا بد حينئذ من كون الفعل من جانب العبد ومن جانب الرب تعالى ، فلا بد من كون المراقِب (بكسر القاف) مراقَباً (بفتحها) من العبد والرب ، وذلك لاطلاع العبد على اطلاع الحق سبحانه وتعالى على جميع أحواله الظاهرة والباطنة »[3] .

وجمع العبد بين المراقبتين ـــ مراقبة العبد لله ، وملاحظة أن الله يراقبه ـــ أكمل من مراقبته هو فقط « لوجود الغفلة معها أما الجمع بين المراقبتين فلا غفلة معها »[4] ، لأنها كما قلنا من قبل اشتغال من العبد من أول قدم ، وليست انتظاراً لما يشغله من الخواطر والغفلات .

وطريق المراقبة كذلك أعلا من طريق الذكر بالنفي والإثبات بلا إله إلّا الله ، لأن

---

(١) المصدر السابق والموضع . والفتح الرباني ورقة ٣٢ . وتحقيق الذوق والرشف ورقة ٤ أ .

(٢) مفتاح المعية ورقة ٤١أ .

(٣) المصدر السابق ورقة ٤١ب .

(٤) المصدر السابق ورقة ٤٢أ .

النفي والاثبات فيه كثرة الخطى في السير ، فهناك خطوة نفي الآلهة الكاذبة ، ونفي كل ما يخطر بالبال عند ذكره تعالى ، ثم إثبات الكمال لله تعالى بعد ذلك ، ثم نفي ما يخطر بالبال عند الإثبات ، «وهكذا حتى يصل الى الله تعالى في السير الروحاني برفع قدم ووضع قدم أخرى. أما طريق المراقبة ففيه تقليل السير ، وترك تعب النفس والإثبات ، وترك انتظار ما لا يدرك ، فالوهم والطمع باق مع النفي والإثبات ، لا مع المراقبة» [1] .

الرابطة :

والسير الى الله على طريق الرابطة بين المريد والشيخ هو المنهج الثالث من مناهج السلوك النقشبندي .

ومعناها كما حدده النابلسي «ربط المريد قلبه بالشيخ الكامل ، الذي وصل بروحه وقلبه الى مقام المشاهدة ، وتحقق في نفسه بالصفات الذاتية المنسوبة إلى ذات الله تعالى من غير كيف ولا كيفية ، على التنزيه المطلق ، بحيث اضمحلت صفاته في صفات الحق ، كاضمحلال الظلال بالشخوص لاستقبال النور ، وانمحقت هويته في هوية الحق تعالى ، فصار يسمع به ، ويبصر به ، كما ورد في حديث المتقرب بالنوافل» [2] .

والذي يريده النابلسي هنا هو : انمحاق إرادة الشيخ في مراد الله ، فلا يسمع إلا بمراده ، ولايبصر إلّا بمراده ، ولا يمشي ولا يتكلم إلّا بمراده ، وليس هو ما يريده أهل الاتحاد من أن الشيخ أصبح هو عين الله ، وهو يؤكد فهمه هذا بأن أمثال هذا الشيخ إذا رآهم الناس «ذكروا الله لكثرة ما يظهر عليهم من أنوار الصلاح [3] » .

---

(١) نفس المصدر والموضع .

(٢) أخرج البخاري ٨/ ١٠٥ عن أبي هريرة من حديث طويل جاء فيه : « ... وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب الي مما افترضته عليه ، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، ولئن سألني لأعطينه ، ولئن استعاذني لأعذبنه » . الحديث .

(٣) مفتاح المعية ورقة ٤٢ ب.

فهم أدلاء على الله من طراز له قوة التأثير على كل من يراه أو يصحبه، كرامة له من الله تعالى، بعد أن سلب ارادته تماماً لله، وأصبحت كل إرادته، وكل ميوله، وكل نواياه، ظاهراً وباطناً فانية في مراد الله تعالى، وأصبح هو النموذج المتجسد والمتحرك على الأرض ممثلاً لما يريد الله تعالى من العباد، ومن هنا واتاه العون الإلهي في كل ما يقدم عليه من الحركات والسكنات بحيث ينطق كل من رآه باسم الله، وينبض قلبه باسم الله، لأنه أصبح علماً من أعلام الله يمشي على الأرض.

وليس عجيباً ولا بدعاً ما يقرره النابلسي هنا من أثر الشيخ الكامل على المريد الذي يجيد استقبال الفيوضات الإلهية، لأنه أمر مقرر في دنيا الناس من العامة الذين لا يعنون بتهذيب نفوسهم وصفاً لها، والعودة بها إلى أصل فطرتها.. فترى الواحد منهم يكتئب إذا رأى إنساناً بعينه، ويملؤه الحبور والسرور إذا رأى إنساناً آخر، ويبكي لمنظر إنسان ثالث، وتهدأ ثائرته على أثر لمسة حانية من إنسان رابع، وتنسحق إرادته وتفنى في مراد محبوبه من المال أو النساء أو البنين فلا يتصرف إلّا وفق ما تريد تلك الزينة وتطلب من الأعمال والتصرفات.

حتى الأماكن هي الأخرى لها نفس التأثير، فلا يستطيع أحد أن ينكر اشمئزازه من الإقامة في مكان، ولا سروره وحضوره في مكان آخر. كما لا يستطيع إنسان أن يسوي بين قلبه وهو يجاور الكعبة، بينه وهو يجول في متنزه من المتنزهات، وبينه وهو يشرف على مزبلة من المزابل. فلكل مكان، ولكل إنسان، ولكل بلد، أثره الذي يسري الى القلوب، ويتحكم في النفوس.

ولكن اختلاف الناس في الانفعال والتأثر بالمظاهر الكونية لاسيا تلك التي تتصل بالفيض الإلهي، وبدين الفطرة— أمر غير منكور. فهناك من ينفر من الصالحين، ويألف العامة أو الفاسقين، وهناك من ينفر من المسجد الحرام، ويأنس الى ملهى من ملاهي الليل... والسبب في ذلك: أن فيض الله على الأشخاص— وهو ما نحن بصدده— لا يدركه الإنسان، ولا يتأثر به على ما هو عليه، إلّا إذا عاد قلبه الى ما

كان عليه من الفطرة ، صافياً نقياً صقيلاً ، لم يفسده صدأ الشهوات ، ولا سلطان الهوى .

«والشيوخ قلوبهم أقلام بيد الحق سبحانه وتعالى ، يكتب بها في ألواح نفوس المريدين ما أراد ، فمتى ذهب صقال اللوح وصفاؤه امتنعت الكتابة فيه ، فإذا رجع الى الصقال ، جرت فيه الأقلام بقدرة الملك العلام»[1] .

وهذه الرابطة التي يعقدها المريد بشيخه عقداً معنوياً لا شكلياً فحسب ، تنتج له ما ينتجه الذكر من حصول الغيبة والفناء في شهود الحق ، «لأن المشايخ جلساء الله تعالى ، على معنى أنهم لم يبرحوا عن شهود الحق تعالى ، ومناجاته في الخلاء والملأ ، وهذه المجالسة تنتج للمريد صحبة المذكور ، وهو الله سبحانه وتعالى الذي قصد بالذكر»[2] . ولأن «قلوب الإخوان المتحابين مع الله ، الذين اجتمعوا عليه ، وائتلفوا به ، أنوارها دائمة السراية متواصلة ، قربت المنازل الحسية أو بعدت ، حسبما تعطيه المقابلة المعنوية المشار اليها بقوله تعالى :﴿إخواناً على سرر متقابلين﴾[3] . فهذه المقابلة الروحانية التي حصلت للقلوب ، بها حصل الإمداد لأهل المحبة ، وإن وقعت دونهم حجب[4] » .

ولكي تنتج الرابطة أثرها الذي تهدف إليه الطريقة النقشبندية ينصح النابلسي المريد بطلب الشيخ العزيز الذي لم يذل لشيء من الأكوان لعزته بربه ، «فإذا رأيت أيها المريد أثر هذا الشيخ بأن تغيرت عليك عادتك من الحجاب والغفلة ، ورأيت شواهد الحق ، ولوامح الجمع في نفسك ، وبرقت لك بوارق الإقبال ، فينبغي لك

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٤٣أ.

(٢) مفتاح المعية ورقة ٤٢ب.

(٣) سورة : الحجر ، آية : ٤٧ .

(٤) مدارج السلوك ص ٥٣ .

أن تحفظ ذلك الاثر ، وتحضر له قلبك ، وتفرغ لفهمه سرك ، وتعيه بعقلك ولبك ، ولا تتركه يمر عليك ويمضي وأنت غافل »[1] .

فاليقظة للواردات التي ترد عليك من صحبة الشيخ ، لا يراد منها مجرد الانفعال ، بل يراد منها : أن يستقبلها العقل بالفهم ، والسر بالحفظ ، والقلب بالتفرغ . وكلما غفل أحد هذه المدارك عن عمله المحدد له عاوده المريد باليقظة ، « حتى تصير تلك الكيفية ملكة راسخة في نفسك ، بحيث لا تتكلف استحضارها ، بل تستحضرها متى شئت »[2] .

وقلوب المريدين الصادقين ليست على وتيرة واحدة في استقبال الآثار الناشئة عن الرابطة القلبية مع الشيخ ، فهناك من المريدين من لا تؤثر فيه الرابطة آثار الذكر ، وهي الوصول الى مقام الغيبة والفناء في شهود الحق سبحانه وتعالى ، ولكن هناك من تكون لهم بتلك الرابطة « جذبة إلهية ، ومحبة ربانية فحسب »[3] .

وهذه الجذبة وتلك المحبة مرتبة لا تصل الى مرتبة الفناء في شهود الحق ، بل هي مرتبة سابقة عليها ، يمكن أن تتصل بها ، ويمكن أن تقف بصاحبها عندها .

فما هو عمل المريد الراغب في الوصول الى غاية السير من هذا المنطلق ؟

« ينبغي للمريد حينئذ : أن يحفظ صورة ما وصل إليه ، ويضبطه في خياله ، ولا يغفل عنه ، ويتوجه به إلى القلب الصنوبري ، حتى يحصل له بسبب ذلك التوجه وتكراره الغيبة عن الحس ، والفناء عن عالم النفس ، فيظهر له الحق تعالى بالتجلي على التنزيه المطلق »[4] .

أي إن المريد هنا هو الذي يقوم بربط نقش هذه المحبة في قلبه بهذا العمل

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٤٢ ب.

(٢) نفس المصدر والموضع .

(٣) مفتاح المعية ورقة ٤٣أ.

(٤) مفتاح المعية ورقة ٤٣أ.

الخيالي ، وبإدمان التوجه الى القلب به ، حتى يستحكم أمره فلا ينسى ، ومن هنا يصير المريد محباً لله تعالى ، والجزاء على قدر العمل ، وهو حب الله تعالى للعبد.

ونخلص إلى أن الرابطة القلبية من المريد بالشيخ الكامل تنتج الفناء في الحق سبحانه من أول قدم ، إذا كان قلب المريد صافياً نقياً من الأغيار ، كامل الاستعداد للاستقبال والتلقي ، حيث يسري اليه حال الشيخ ، فيبدأ من حيث انتهى الشيخ.

وقد يكون استعداد المريد ناقصاً ، فتنتج له تلك الرابطة حباً وجذباً نحو طريق الله ، أو نحو الله ، وهنا يبدأ عمل المريد مستخدماً خياله وقلبه ، لكي يصل الى الفناء عن الحس والنفس ، وحينئذ يتجلى له الحق سبحانه وتعالى.

وقد يقف السالك عن سيره على منهج الرابطة بسبب هفوة تقع منه في حق الشيخ ظاهراً أو باطناً ، لأن تلك الهفوة توقف الإمداد من جهة ، ومن جهة أخرى تقلل من كفاءة القلب في استقبال الآثار الناشئة عن الرابطة.

فما هو العلاج لهذه الحالة إذن؟

العلاج كما حدده النابلسي : أن يفرض المريد صورة شيخه الذي ارتبط به على كتفه الأيمن ، لأنه جانب النفس ، والوقوف إنما كان بسبب النفس ، ويفرض من كتفه الأيمن الى قلبه الذي هو في جانبه الأيسر قوة روحانية ظاهرة من قلبه الى نفسه. ويأتي بالشيخ من كتفه الأيمن الى قلبه ماشياً على هذه القوة الروحانية حتى يصل الى القلب ، ويجعل الشيخ ثابتاً في القلب ، فإنه يرجى بذلك حصول مقام الفناء نتيجة لقوة روحانية الشيخ الذي صحبه [1].

ولا برهان على صحة هذا العلاج إلّا التجربة ، ولم نعثر على من أقر التجربة في هذا الباب إلّا في كلام للشيخ خالد المجددي النقشبندي في رسائله ، إذ يتحدث عن رفع الكوارث والأزمات عن طريق هذا العمل الخيالي ، فينصح من ألمت به كارثة

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٤٣أ.

أن يتخيل شيخه بأعضائه الجسدية كلها رداء له ، ويتمثل أنه يلبس ذلك الرداء عضواً عضواً ، حتى يصبح المريد مندرجاً في جسد شيخه عن طريق هذا الخيال ، فإن الله تعالى يرفع هذه الكارثة عن المريد إن شاء[1].

بل إن الطرق الصوفية في مجموعها تؤيد هذه الفكرة ، ففي الطريقة الخلوتية يجب على المريد أن يجعل صورة شيخه بين عينيه ، لكي يحصل على ثمرات الذكر كاملة غير منقوصة ، ولكي يحمي نفسه من التفرقة ، وفقدان الجمعية على الله[2] .

وهذا العمل ربما استند الى حديث أنس الذي ذكرناه من قبل ، والذي يقرر فيه : أن الصحابة أنكروا قلوبهم فور دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مما يدل على أن للأشباح مزيد قوة في الأرواح .

ولما كان الاقتراب الحقيقي بين الأشباح يؤثر هذا الأثر في الروح ، فإن الاقتراب الخيالي والتذكر قد ينتج هذا الأثر كذلك ما دام التذكر عميقاً وصادقاً ومعبراً عن حب عميق أيضاً .

ويدل على ذلك أن تذكر الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجدد مشاعرهم وأنسهم به على صورة من الصور ، فلا مانع مطلقاً من أن يكون تخيل الشيخ على هذه الصورة التي فصلها النابلسي منتجاً أثره المراد ، من إعادة التوحد بين مدارك المريد الصادق ، نحو الهدف الواحد ، لا سيما وأن عملية التخيل هذه تقترن بالحركة الدقيقة التي تتطلب اجتماع المدارك لتنفيذها على أحسن الوجوه ، كما أنها تدريب على التركيز الذي يفتقده المريد الذي تشتتت مواهبه نتيجة للخواطر الطارئة .

ولا نذهب بعيداً إذا قارنا هذا العمل — مع الفارق — بذكر الله تعالى الذي يقرر القرآن أنه يطمئن القلوب المضطربة في قوله تعالى :

﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ .

---

(١) مجموع الرسائل ص ١٦٤ طبع دمشق ١٩٣٢م.

(٢) سراج المريدين للشيخ عمر الشبراوي ص ١٠١.

فإذا كان ذكر الله وتمثل عظمته وهيبته وكمالاته ، مع أنه غير منظور ولا مدرك بأي من الحواس أو المدارك يبعث في القلب الطمأنينة والاستقرار ، فالأمر كذلك — ولله المثل الأعلى — إذا تمثل المريد شيخه الكامل المحبوب له ، والذي سلب إرادته لله ، فأصبح لا يتحرك ولا يسكن إلّا به كما جاء في حديث جزاء المتقربين الى الله بالنوافل ، لاسيما وأن الشيخ هو باب العطاء الإلهي للمريد ، وهو النائب عن النبي صلى الله عليه وسلم في الدعوة الى الله وإلى سبيل الله .

إن الكثيرين من العامة يطمئنون بتذكر عقلائهم وحكمائهم ، وأصحاب السيرة الحسنة منهم حتى بعد وفاتهم ، فلا بدع أن يطمئن المريد بنقش شيخه في قلبه ، والتحرك معه في حركة ماحية للخاطر ، ناقشة لليقين في قلبه .

كما أنه لا بدع كذلك في نقش صور المعاني في القلوب بتكرارها ، فهذا أمر معروف يمارسه الناس في شئونهم الدنيوية ، إذ تصبح المعاني السامية والدنيئة منقوشة في قلوبهم بإدمان تذكرها .. ولا حرج على فضل الله أولاً وأخيراً .

فاستحضار معنى الله في القلب ، ونقشه فيه لتصحيح الإيمان ، أما استحضار معنى الشيخ أو صورته في القلب فلتصحيح النفوس أو الأبدان .

ويرى الأستاذ الدكتور توفيق الطويل : أن تخيل المريد لشيخه أمامه ضرب من الشرك ، لأنه يرفع الشيخ الى مرتبة الله . واستند إلى نص أورده السيد محمد البكري الكبير يذكر فيه أن من واجب العبد أي المريد أن يذكر أنه بين يدي أستاذه في كل نفس من أنفاسه ، ولكنه يصرح في رسالة أخرى بأن الله قد جعل أسباباً يصل بها عبده الى حضرته الربانية ، منها : مراقبة الحق ، وتذكر العبد أنه بين يدي الله في سائر الأوقات[1] .

ونرى أن الدكتور الطويل لم يفرق بين مرحلة التربية ، ومرحلة النهاية . ففي مرحلة

---

(١) التصوف في مصر إبان العصر العثماني ص ١٣٤ ، ١٣٥ نقلاً عن هداية المريد ، وتحفة السالك ، وكلاهما مخطوطان .

التربية قالوا : إن المريد يتمثل شيخه في أوقاته كوسيلة إيضاح لتربية ملكة الطاعة والمراقبة ، ومع ذلك فهو يتدرب على مراقبة الله على طريق الإحسان على الوجه الذي شرحناه .

ولما كان الشيخ باباً من أبواب الله ، وداعياً إلى الله بإذنه بمقتضى قوله تعالى :

﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾[1] .

فإن اعتباره في الحسبان لا غبار عليه في تلك التربية المكثفة التي لا تدع فرصة لتفلت النفس من الحصار المضروب عليها. فإذا ما أصبح اجتماع الهمة ، والمراقبة ملكة من الملكات عند المريد ، فليدع شيخه بالإجماع ، ولا يتصوره ولا يتخيله ، بل إن الشيخ الكامل يقول لمريده في هذه الحالة : ها أنت وربك. ويسمون هذه الحالة : حالة الفطام.. وليس عليه أن يتمثل شيخه إلّا لعلاج آفة تطرأ على النفس فحسب أما المراقبة الدائمة فهي لله وحده .

فليس في هذا شرك ، ولا طمس لشخصية المريد ، ولا شلل لإرادته..

بل إنما الطمس والشلل واقعان على الجوانب المتمردة في النفس البشرية ، تلك الجوانب التي تحاول أن تشارك ربها في ألوهيته وسلطانه على الإنسان.

فإذا ما استوت النفس ، وحصل الاتحاد بينها وبين العقل والروح كانت هناك حرية الفكر والابتكار بما لا يوجد في منهج سوي آخر.. يدل على ذلك هذا الثراء الفكري الذي نشهده في التصوف الإسلامي في المناهج التربوية ، والأحوال الوجدانية ، والحقائق الإلهية جميعاً.

(١) سورة : يوسف ، آية : ١٠٨ .

الفصل الثالث

الشريعة والحقيقة

خطورة الكلام في الحقيقة:

الحديث في هذا الموضوع يحتاج إلى بحث مستقل، شأنه في ذلك شأن الموضوعات ذات البال في التصوف الإسلامي، كالمعرفة ووحدة الوجود، ولكننا سنحاول قدر الاستطاعة الوفاء بأطرافه، والتركيز على أخطر ما فيه، وهو: الخلاص من النزاع الذي شجر بين المحققين والفقهاء حول الاكتفاء بالشريعة عن الحقيقة، أو الاكتفاء بالحقيقة عن الشريعة.

وهذا الباب هو «موضوع غرور الزنادقة والملحدين النافين للشرائع الإلهية، المسقطين للتكاليف عن أنفسهم الشيطانية، وهو غرور إبليس اللعين، وهو إمامهم في ذلك، لما أمره الله بالسجود لآدم، فامتنع عن ذلك، وخالف أمر ربه... ثم إنهم لم يقنعوا بكفرهم حتى تعدوا إلى ضعفاء العباد وعوامهم، فوسوسوا لهم، وأضلوهم، كما فعل إمامهم اللعين في ذلك[1]».

ولم يكتف هؤلاء الضالون المضلون بادعاء العلم النظري، بل إنهم «اتخذوا علم

---

(١) عذر الأئمة في نصح الأمة ورقة ٣ أ.

الحقائق والرقائق سلماً لأمور ، منها استهواء قلوب العامة ، وأخذ أموال الظلمة ، واحتقار المساكين ، والتمكن من محرمات بينة ، وبدع ظاهرة ، حتى أن بعضهم خرج عن الملة ، وقبل منه الجهال ذلك بادعاء الإرث والاختصاص في الفن نسأل الله السلامة »[1] .

وقد نشأ عن هذه الحالة اضطراب وتشويش شنيع على التصوف الاسلامي ، حتى كادت معالمه النقية أن تتوارى خلف هذا الضباب الكثيف من الادعاء والاستهواء ، فالعامة مولعون بكل غريب ينزع نحو عالم الأسرار ، لاسيما في دنيا المجاذيب ، تلك الدنيا التي يكثر فيها ادعاء الحياة في عالم الحقيقة ، بعيداً عن عالم التشريع والأمر والنهي ، نظراً لما بلغه هؤلاء المدعون من مكانة عند الله جزاء لسلوكهم الى عالم الحقائق .

وفي هذا الصدد يروي الجبرتي أن المجذوب محمد بن أبي بكر المغربي كان يحب مجالس الشراب ، وتتهافت عليه نساء البلد ، فأنكر عليه بعض الناس ذلك ، ولكن أهل الفضل كانوا يحترمونه ، وينقلون عنه أخباراً حسنة ، ويجلّه الأعيان ، وتنهال عليه الهدايا ، ولا يرد له الوزراء شفاعة[2] » .

ويتحدث الأستاذ إدوار لين عن هذه الظاهرة ، وينسبها الى نوع من دعوى الحقيقة فيقول : « إن المعتوه أو المجنون في عرف الجمهور كائن عقله في السماء ، وجزؤه الكثيف على الأرض ، إنه حبيب الله ، ومهما ارتكب من الفظائع فإن ذلك لا يؤثر في سمعته عند الناس ، وكثير هم الذين يتخطون على الدوام قواعد الدين ، ويتمردون على مبادئه ، ولكن العلة في ذلك عند الناس : أنه نتيجة لتجريد العقل ، واستغراق الملكات العقلية في الله ، مما أدى إلى العجز عن التحكم في العواطف. والمجانين الذين يهددون المجتمع بالخطر يحفظون في الحبس ، أما الذين لا يخشى منهم الضرر فينظر إليهم الناس على أنهم أولياء الله... ومعظم الأولياء المعروفين بمصر

---

(١) قواعد التصوف ص ١٠.

(٢) عجائب الآثار جـ ٢ ص ١٥٩ ، ١٦٠.

مجانين أو مخابيل أو دجالون ، يسير بعضهم في الشوارع عارياً كامل العري ، فيلقى من الناس كل الاحترام والتوقير ، حتى أن النساء لا يتجنبن الاتصال بهم ، بل يأذن لهؤلاء الجبناء أحياناً أن يكونوا معهن على قارعة الطريق أحراراً كاملي الحرية ... ولئن كان هذا نادر الحصول ، إلّا أنه لا يعتبر في عرف الطبقة الدنيا من الشعب معرة ولا منقصة (١) .

ولقد كان القدماء من المحققين يتحرجون كل التحرج من الحديث عن الحقائق إلّا إذا استندوا الى أصل صحيح . وأبو سليمان الداراني يقول : « إني لتقع النكتة في كلام القوم في قلبي أياماً فأقول : لا أقبلك إلّا بشاهدي عدل من الكتاب والسنة » .

ويقول الشيخ أحمد زروق محذراً من الاسترسال مع الحقائق : « النظر لصرف الحقائق مخل بوجه الطريقة ، فمن ثم وقع القوم في الطامات ، وتكلموا بالشطحات ، حتى كفر من كفر ، وفسق من فسق بواضح الشريعة ، ولسان العلم ، ظاهراً وباطناً ، فلزم التحفظ بألا يؤخذ إلّا عن الكتاب والسنة ، وألا يلقى إلّا بالوجه الشائع فيهما ، وإلّا فلا عتب على مفكر استدل بأصل صحيح » (٢) .

ويقول أبو بكر البناني : « يحرم على الفقير أن يخوض لجة الحقيقة وهو لم ينفصل عن وجوده الصلبي ، اللهم إلّا إذا جرى لذلك ذكر على طريق الحكاية بقصد التشويق ، فإنه لا بأس بذلك ، لأن أهل الصدق يتكلمون بكلام النهايات ، وعملهم عمل البدايات ، لكن هذا الحال لا يسوغ لأحد إلّا بشرطه ، وشرطه : التبري التام من دعوى ذلك حالاً أو مقاماً . ولما كان هذا الشرط يعز وجوده غالباً في خاصة الصديقين . قال بعض العارفين : تحرم المذاكرة من أرباب البداية في أحوال النهاية (٣) » .

وفي موضع آخر يرد على من يقول بجواز الكلام في النهاية لأهل البداية جرياً على

---

(١) The Manners and Customs, p. 234.

(٢) قواعد التصوف ص ١٢٥.

(٣) فتح المتعال في كشف آفات المنازل والأحوال لأبي بكر البناني ص ١٣٤.

ما كان عليه الأول: «ولو نظر الصدر الأول من أهل هذه الطريق الى ما وقع بأقوالهم وأحوالهم بعدهم، لترحموا علينا فيما تمذهبنا به بعدهم، والله على ما أقول وكيل [1]».

ويشير كذلك الى المشكلة في صورة من صورها المعقدة فيقول: وقد صار عرف فقراء الوقت: أن من لم يخض مثل خوضهم فهو خال عندهم من علم الحقيقة. والعذر لهم من حيث أنهم لا يعرفون الحقيقة ولا الشريعة، وإنما هم بمنزلة اللقيط الذي لا تعرف نسبته، ولو تحققت نسبتهم صمتوا عن كل شيء جرياً على مقتضى آداب الشريعة» [2].

والنابلسي يشتد عليهم غاية الشدة حين يكتشف مقاصدهم السيئة من هذا الكلام الذي يرددونه بلا فقه ولا علم فيقول: «... وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى، لأنهم كفروا بالشرائع والأحكام الإلهية التي كلفوا بها مثل غيرهم من المكلفين، ولكنهم يقولون: إنما كلف بالشرائع الإلهية والأحكام غيرنا من العوام الذين لا يعرفون الذي نعرفه نحن» [3].

أيهما الأصل: الشريعة أم الحقيقة؟

ما هي الشريعة؟ وما هي الحقيقة أولاً؟

الشريعة: هي خطاب الله تعالى الموجه الى الناس على أيدي الرسل عن طريق الوحي بالأمر والنهي...

والحقيقة هي: توحيد الأسماء الإلهية والصفات والذات... وباب الحقيقة: «نسبة المخلوقات كلها لله تعالى، سواء كانت من الذوات أو الصفات أو الأحوال،

(١) مورد الظمآن في التعريف بالحقيقة الكاملة من الإنسان ص ٨٧.

(٢) المصدر السابق والموضع.

(٣) عذر الأئمة ورقة ٣ أ.

أو الأفعال ، من كل المخلوقات مطلقاً ، سواء كانت أرواحاً أو نفوساً أو أجساماً أو صوراً أو معاني أو خواطر ، أو إدراكات إنسانية أو جنية أو ملكية ، في الظواهر والبواطن ، سواء كانت من المعلومات التي ندركها أو كانت مما لا نعلمه .. وهذا هو توحيد الأفعال ، أي لا فاعل في الحقيقة إلّا الله ، وهذا التوحيد لا ينكره أحد ، وهو باب الحقيقة وبعده توحيد الأسماء والصفات ، وبعده توحيد الذات»[1] .

فالحقيقة هي الوجود الحق الذي لا يتغير ولا يتبدل وإليها يعود كل شيء ، ويفتقر كل شيء ، وفيها يفنى كل شيء ، ولا يدركها إلّا وجدان العارف ذوقاً وكشفاً ، لا فكراً وعقلاً.

هي : ألا يقع بصر العارف على رؤية سواه ، لاشتغال سره به دون سواه ، بحيث لو تكلف أن يرى غيره ما قدر على ذلك ، كما قال بعضهم.

مذ عرفت الإله لم ار غيرا وكذا الغير عندنا ممنوع
مذ تجمعت ما خشيت افتراقا فأنا اليوم واصل مجموع[2]

ولما كان مدار النجاة على معرفة الشريعة لا الحقيقة كانت معرفة الحقيقة وهبية ومعرفة الشريعة كسبية ، ولم يلتزم أحد بمعرفة الحقيقة ، والتزم الكل بالشريعة ، ولهذا نرى الكلام في الشريعة ميسراً للجميع .. أما الكلام في الحقيقة فلا يزيدها إلّا غموضاً وتعقيداً.. ومن هنا صح القول بأن الشريعة أصل والحقيقة فرعها.

والدليل الثاني على أن الشريعة هي الأصل : أنها حاكمة على الحقيقة ، وليس العكس .. حتى أنه متى بطنت الشريعة ، وظهرت الحقيقة وحدها دون شريعة ، فإن الشريعة تحكم بقتل من أبطنها .. فالشريعة إذن هي الأصل والحقيقة فرع عنها ، والمتمسك بالأصل مالك للفرع ، ولا عكس ، «وهذا النظر هو مذهب الأكابر كما دلت عليه ظواهر القرآن والسنة ، قال تعالى : ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا

(١) المصدر السابق ورقة ٣ ب.
(٢) مورد الظمآن ص ١٦٣.

وإن الله لمع المحسنين﴾[1]. فجعل المجاهدة مفتاحاً للمشاهدة المعبر عنها بالهداية الى سبل الحق، بقرينة المعية التي بعدها، وقال صلى الله عليه وسلم: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم». وهذا هو اللّائق بأهل التربية والسلوك، أما أن تكون الحقيقة أصل والشريعة فرعها فهو قول أهل الجذب، وهو نادر لا حكم له[2]».

وإذا تأملنا آيات القرآن الكريم وجدنا فيها ما يشير إلى هذا المعنى، وإذ أن الرسول صلّى الله عليه وسلم لما بعث قيل له أولاً: ﴿قم فأنذر﴾[3]. فلما أنذر وبشر أنزل الله على أمته: ﴿ما ضلّ صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى. إن هو إلّا وحي يوحى، علمه شديد القوى﴾[4]. فلما تمكن الدين أنزل: ﴿ثم دنا فتدلى. فكان قاب قوسين أو أدنى﴾[5]. فلما رسخ اليقين وصح الإيمان أنزل: ﴿ما زاغ البصر وما طغى﴾[6].

قولهم أولاً على الطريق إلى الله، ثم على الوصول، ثم على الدخول الى الحضرة الإلهية... وهكذا جميع الأنبياء والرسل.

ومن هنا سجل الشيخ أحمد زروق في قواعده ضرورة هذا الترتيب، وقرر أن البداية بالأصل وهو فقه الشريعة أتم وأكمل لمن جمع بين الفقه والتصوف فقال: «كن فقيهاً صوفياً، ولا تكن صوفياً فقيهاً، وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية، لأن صوفي الفقهاء تحقق بالتصوف حالاً وعملاً وذوقاً، بخلاف فقيه الصوفية، فإنه المتمكن من علمه وحاله، ولا يتم له ذلك إلّا بفقه صحيح، وذوق صريح»[7].

أما عبد الغني النابلسي فيقرر أن «الحقيقة أصل، والشريعة فرعها»[8]. وهو بذلك يقرر مذهب من سبق جذبه على سلوكه من أمثال محيي الدين بن عربي، وعبد الكريم الجبلي، وابن سبعين، وأضرابهم.

---

(١) سورة: العنكبوت، آية: ٦٩.
(٢) مدارج السلوك ص ٥٥.
(٣) سورة: المدثر، آية: ٢.
(٤) سورة: النجم آية: ٢ — ٥.
(٥) سورة: النجم، آية: ٨ — ٩.
(٦) سورة: النجم، آية: ١٧.
(٧) قواعد التصوف ص ١٥.
(٨) عذر الأئمة ورقة ١ أ.

فهو يقول : إن الشيخ الكامل لا بد أن يكون سلوكه بطريق الجذبة الإلهية ، « إما تقدمت على سلوكه وسلك بعدها ، أو سلك أولاً على الغفلة ، ثم حصلت له الجذبة . فالأول مجذوب سالك ، والثاني سالك مجذوب ، وهذان كاملان يحصل الإرشاد للمريدين بمتابعتهما »[1] .

ولكن الجمهور من المتمكنين من الشريعة والحقيقة يؤكدون أن من سبق سلوكه على جذبه أتم وأكمل كما قلنا من قبل ، ولم يقولوا بالتسوية بينهما في الكمال كما قال النابلسي انتصاراً لمشربه الذي باشره بنفسه وارتضاه .

فالنابلسي سبق جذبه على سلوكه ، وقد أدرك فيه شيخه أبو سعيد البلخي هذا المشرب ، فطلب منه أن يشرح الرسالة التي وضعها تاج الدين نقشبند فور تلقينه الطريقة ، وما هكذا يفعل الشيوخ الكبار إلّا إن آنسوا من مريدهم أنه قطع شوطاً غير بعيد يؤهله لشرح هذه الرسالة ، هذا الشرح الذي يحتاج إلى علم وذوق بالمقامات والأحوال .

وكان شرح النابلسي يؤكد هذا كله ، فضلاً عن أنه مولع ومعجب بكل من سبق جذبه على سلوكه ، ممن ذكرناهم ومن أضرابهم ، إلى جانب أنه مثل قرنائه هؤلاء يتميزون بالانسلاخ أحياناً إلى آفاق أعلا بكثير من آفاق الإنسان ، حتى ليكادون أن يتحدوا بالله سبحانه وتعالى .

ثم ما يلبثون أن يعودوا الى مقام العبودية ، متحدثين عنها ، راجعين بالإنسان المحلّق بعيداً إلى أرضه .

ولنستمع الى النابلسي المجذوب في فترة من فترات غفلته عن سلوكه ، وعن بشريته حيث يقول :

« ... فإن العبد بعد الفناء المطلق ، وهو فناء الذات الظاهرة ، بعد فناء الأعيان ، وفناء الصفات الظاهرة له بعد ذلك ، فلا بد له من الفناء عبر ذلك أيضاً ، فإذا في

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٢ أ.

عن جميع ذلك يخلع الله عليه حينئذ خلعة الوجود الحقاني الذي هو حق في حقيقة الأمر، حتى يتصرف في ذلك الوجود الحقاني بالأوصاف الإلهية التي هي للحق تعالى، فتصير قدرته قدرة الله، وإرادته إرادته، وسمعه سمعه، وبصره بصره، وهكذا الى آخر الأوصاف.

فيذهب العبد ويظهر الرب تعالى في بصيرة ذلك العبد... فإن الذات الفانية التي للعبد في هذا المقام تتبدل بالذات التي للحق، والصفات الباقية التي له.

ويصير العبد كله أرضاً مشرقة بنور الرب، وهذه خلعة أسمائه تعالى التي يلبسها للعبد، وفيها يقول بعض الأكابر:

وحباني الرب المهيمن خلعة فالأرض أرضي والسماء سمائي[1]

وهو هنا يقترب كثيراً من القول بالاتحاد أو الحلول، بل إنه يكاد يقول به في هذا المقام لولا قوله إن ظهور الرب يكون في بصيرة العبد.

ولكنه في موضع آخر يفرق بين أنواع ثلاثة من الشهود. وهذه الأنواع الثلاثة لا تكون إلّا في المحسوسات والمعقولات.

فإذا كان العبد حاضراً مع الله والأشياء موجودة فالعبد في مقام شهود أفعال الله تعالى.

وإن كانت الأشياء غير مشهودة مع الحضور، بل المشهود نور واحد كالبرق اللّامع، فالعبد في شهود صفات الله.

وإن لم يكن شيء مشهوداً مع الحضور فالعبد في شهود ذات الله تعالى.

والمحمدي الكامل تعتريه الأحوال الثلاثة، ولا يقف معها، فهو يتقلب أبداً معها على اختلاف الحضرات.

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٥٧ ب ٥٨ أ.

ثم يؤكد النابلسي على المريد التحذير من أن تتكبر نفسه على الحق بسبب شهودها ما ادعته «ولكن رجوعك بنفسك إلى الحق على وجه الانكسار والتذلل والافتقار، فإن هذه هي صفات النفس الأصلية، وما عداها طارىء عليها، وليس من أوصافها[1]».

وبالمقارنة بين كلام النابلسي وبين قول الداراني: إنه يرفض أن يتكلم بالنكتة من كلام القوم حتى يجد لها شاهدي عدل هما الكتاب والسنة، نجد أن النابلسي وأضرابه ممن سبق جذبهم على سلوكهم أكثر جرأة في الكلام على المقامات ممن سبق سلوكهم على جذبهم...

وعلى هذا يندرج النابلسي في سلك الصوفية الذين لا تباح قراءة كتبهم لأهل البدايات، شأنه في ذلك شأن ابن عربي، والجيلي، وابن سبعين، وابن الفارض، وابن أحلا، وابن سودكين، والعفيف التلمساني، والششتري. فلزم تجنب شوارد الغلط لا تجنب الجملة[2].

لا سيما وأنه كان من قراء ابن سبعين، والعفيف التلمساني، والششتري، وابن عربي، والمدافعين عنهم.

ومن هنا نرجح القول بأن الشريعة أصل، والحقيقة فرع عنها، ونخالف قول النابلسي بأن الحقيقة أصل، والشريعة فرع عنها.

وربما يشفع له أنه يتحدث عن الحقيقة من حيث هي ذات الله تعالى هي الأصل، وأن الشريعة فرع لأنها متأخرة في الرتبة عن الذات، ولكن كلامه عن الإنسان الذي خلعت عليه الأوصاف الإلهية لا يجعلنا نوافقه حتى على هذا الذي يشفع له من التعليل.

فالقول بأن الوجود الإلهي هو الأصل أمر مستقل في الاعتقاد، يلزم الإنسان

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٤٤ ب، وآداب النقشبندية ورقة ٢٢ أ.

(٢) قواعد التصوف ص ١٢٩.

القول بأن هناك عبداً ورباً ، ولا يجنح به نحو التطاول إلى مقام التصرف الإلهي في الكون .

هذا إذا قلنا : إن العقيدة في وجود الله هي الأصل ، ثم العمل على وفق الشريعة بعد ذلك . فالنابلسي حينئذ لم يعط المقام حقه ، وإنما أعطاه غير حقه .

فهناك فرق هائل بين اعتقاد الإنسان أنه مربوب لرب ، ومألوه لإله ، وبين القول بأن هذا الإنسان قد يتصرف في الكون حين يلبسه الله رداء أسمائه .

ولا أدل على خطأ منهج النابلسي من أنه يعطي للشيخ الكامل أحياناً القدرة على تغيير القدر . ويعلل هذا بأنه يغير القدر بالقدر فيقول :

« إذا كان الشخص نافعاً للخلق بنشر العلم ، وتدبير الرأي ، ونحو ذلك ، وأشرف على الموت ، وكان ذلك قبل نزول عزرائيل على قلبه الصنوبري لقبض روحه ، فإن عزرائيل بعد نزوله على القلب ، وإحساس المريض بذلك ، يستحيل أن يرجع خالياً من قبض ذلك الروح ، إذ حقيقته تعطي القبض بالضرورة ، فلا بد من بدل يكون في مكان المريض فداء له ، تتصرف فيه الحضرة العزرائيلية عن هذا المريض ، وهذا هو صرف القدر بالقدر .

« فإذا أراد الشيخ أن يدفع عن المريض الموت بهمته فعند ذلك يثبت ذلك البدل في مكان المريض ، ويجعله مكان أعضائه ، ويتوجه بهمته التي هي من أمر الله ، فإن ذلك المريض يبرأ ، وذلك البدل يموت ، فيندفع القضاء بالقضاء ، والقدر بالقدر »[1] .

وهذه شطحة من الشطحات آمن بها النابلسي وقررها بإعجاب وإعزاز ، وكأن عزرائيل نزل إلى الأردن ليقبض روحا غير مجهولة ، فإما أقره الشيخ على من يريد ، وإما استغفله فوضع له شخصاً آخر مكان المقضي عليه بالموت ليقبضه .

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٥٩ أ ، ب .

ولهذا كان القول بأن الشريعة أصل والحقيقة فرع أسلم. أما القول بأن الحقيقة أصل فهو قول لا يصح إلّا من حيث الوجود وحقيقته، أما من ناحية السلوك فهو قول ضرره أكثر من نفعه، بل إنه لا نفع له إلّا من الوجهة النظرية حسب.

* * *

مصدر النزاع حول الحقيقة:

وفي غمرة من غمرات العبودية التي أحاطت بالنابلسي تحدث حديثاً معجباً حول موضوع الحقيقة. وقرر أن نسبة الأفعال كلها حسيها ومعنويها في أي صورة من صور الخلق إلى الله يسمى «توحيد الأفعال». ومعناه أنه لا فاعل في الحقيقة إلّا الله قال الله تعالى:

﴿الله خالق كل شيء﴾[1].

وقال: ﴿وخلق كلّ شيء فقدره تقديراً﴾[2].

ويقول: إن توحيد الأفعال هذا هو باب الحقيقة، وباب الدخول الى الحضرة الإلهية، وبعده توحيد الصفات، وبعده توحيد الأسماء، وبعده توحيد الذات. وكله يحتاج الى المراقبة حتى يصير ذوقاً وكشفا[3].

وتوحيد الأفعال هو الذي وقع فيه الاشتراك بين الشريعة والحقيقة، وذلك أن الله تعالى بعث المرسلين بالأمر والنهي، وكلف الناس بهما تكريماً لهم، وأمرهم بالعمل عليهما، فشذ البعض وقالوا: ليس للعبد عمل، وإنما الكل فعل الله، وتذرعوا بذلك الى إسقاط الشرائع والتكاليف.

«وجميع أفعال المخلوقات كلها أفعاله تعالى حقيقة، وهي كلها أفعالهم شريعة،

---

(١) سورة: الزمر، آية: ٦٢.

(٢) سورة: الفرقان، آية: ٢.

(٣) عذر الأئمة. ورقة ٢ ب.

ولا بد من اعتقاد أنها أفعاله ، ولا بد من اعتقاد أنها أفعالهم أيضاً ، والله تعالى خالقها ، وهم كاسبوها ، لأن خالق القيام والقعود والحركة والسكون في مخلوقاته لا يوصف بأنه تعالى قائم ولا قاعد ولا ماش ولا متحرك ولا ساكن ، إنما الموصوف بذلك هم المخلوقون الذين خلق الله تعالى لهم ذلك[١] .

ولما اغتر الملحدون والزنادقة بتوحيد الأفعال تركوا ما كلفهم الله به من الأوامر والنواهي ، وأنكروا التكاليف الشرعية ، وتمسكوا بتوحيد الأفعال وحده ، واعتمدوا عليه ، وعادوا علماء الشرائع والأحكام من الفقهاء المجتهدين ، والفضلاء المقلدين لهم في نقل الشرائع والأحكام إلى غيرهم من عوام المسلمين.

* * *

العقيدة الصحيحة :

وحينما أراد عبد الغني النابلسي أن يبسط للناس العقيدة الصحيحة في هذا المجال ، فتحدث عن صلة العبد بالرب من جهة الأعمال . فهو تارة يجعل الكل لله من حيث وكالته عن العباد ، وتارة ينسب العمل للعبد . فهو يقول : إن الله يقول :

﴿والله على كل شيء وكيل﴾[٢] .

والوكيل هو المتصرف في جميع أمور الموكل ، والموكل لا يتصرف في شيء من أموره أصلاً ، والوكالة صنيعة الله على جميع مخلوقاته أزلاً وأبداً .[٣]

ولكنه يعود فيقول : «إذا أنزل الله الشيء بالقدر المعلوم كانت الأفعال كلها للعبد ، فالعبد يفعل الخير والشر قبل وجوده ، وهو في ثبوته في العدم»[٤] .

---

(١) المصدر السابق ورقة ٥ أ.

(٢) سورة : هود ، آية : ١٢.

(٣) عذر الأئمة ورقة ٤ ب.

(٤) المصدر السابق والموضع .

وهو يريد بفعل العبد للخير والشر قبل وجوده ما هو ثابت في علم الله تعالى الكاشف والأزلي والابدي ، لا أن الفعل واقع بالفعل ، وإنما هو بالقوة حسب .

ولقد أغفل النابلسي نقطة جوهرية هي الفرق بين الخلق والعقل ، فلم يركز عليها حديثه ، وإنما جاء بها عرضاً دون توضيح حيث قال :

«وتوحيد الأفعال الإلهية لله تعالى خالق كل شيء ، والعباد عاملون للخير والشر بحكم قوله :

﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله﴾[1] .

فالكل أفعال الله ، والله تعالى يعمل لنفسه ، ويعمل لمخلوقاته ، فيقال على العموم في الكل : الله خالق كل شيء . وهو مقام الجمع والإجمال ، ويقال على الخصوص : هذه أفعال العباد ، وهذه خاصية الأشياء . فالدواء الفلاني يفعل الشفاء من الداء الفلاني ، والماء يفعل الري ، ويزيل العطش ، والأكل يفعل الشبع ، ويزيل الجوع ، ونحو ذلك من جميع الأشياء ، وهو مقام الفرق والتفصيل .

والجميع أفعال الله تعالى ، لكن بعضها أفعاله بقوله ، كخلق السموات والأرض بالحق ، أي للحق ، أي له . وبعضها أفعاله لكن لمخلوقاته بحكم الوكالة عنهم لا له تعالى قال الله تعالى :

﴿والله على كل شيء وكيل﴾ .

والذي نراه : أن الخلق متوجه على أصول الأشياء ، أما الفعل فمتوجه على ما يصدر عن هذه الأشياء . فالله خلق الإنسان ، وخلق له القدرة على الحركة والتمييز ، وكل ما يصدر عن الإنسان من الحركة فهو فعل منه الاضطراري كحركة الجهاز الهضمي ، ومنه اختياري كالحركة نحو الأعمال المختلفة ، وهو مناط التكليف ، والذي توجه إليه الأمر والنهي .

---

(١) سورة التوبة ، آية : ١٠٥ .

فإذا فعل العبد الفعل فقد فعله باختياره ، ولكن بالحركة التي خلقها الله ، وبالتمييز الذي خلقه الله... فإذا قلت حينئذ : لا فاعل إلّا الله كنت صادقاً من حيث الأصل في عالم الخلق ، وإذا قلت : الإنسان فاعل كنت صادقاً من حيث عالم الأمر والاختيار المتاح للإنسان.

وهكذا الحقيقة ، عند أهل الحقيقة ، ألا يقع بصر الإنسان على رؤية سواه ، لأنه سره اشتغل به دون سواه ، فهو يشهد تجليه في كل شيء ، بحيث لو تكلف أن يرى سواه ما استطاع.

أما أن يكون معناها : إسقاط الشرائع فهذا المعنى لم يخطر لمحقق كامل على بال ، لأن من لم يعرف الحق والخلق لم يعرف الله معرفة كاملة ، وإذا وقع العلم بجهة وجهلت الأخرى وقع الحرمان.

الباب السادس
المعرفة عند النابلسي

الفصل الأول : أصول المعرفة الصوفية

الفصل الثاني : المعرفة عند النابلسي

الفصل الأول
أصول المعرفة الصوفية

العلم والعمل

تنبع المعرفة الصوفية من أصول المعرفة الإسلامية العامة أولاً.. إذ أن كل ضرب من ضروب المعرفة لا يقوم على أصل إسلامي عام فهو ضلال مقابل للحق الذي تقوم على أساسه المعرفة الصحيحة.

فالحق إذن هو الأصل الأول الذي تقوم عليه المعرفة الصوفية العليا انطلاقاً من المعرفة الإسلامية العامة، إذ أن الحق من أسماء الله تعالى، سمى نفسه به في القرآن فقال: ﴿فذلكم الله ربكم الحق﴾[1]. وقال: ﴿ثم ردوا الى الله مولاهم الحق﴾[2].

ومن أجل هذا فقد جعل الله تعالى الحق أساساً لكل الحقائق التي تطالعنا في الوجود، فقال: ﴿خلق السموات والأرض بالحق﴾[3]. وقال: ﴿والله يقضي بالحق﴾[4]. وقال: ﴿أنزل الكتاب بالحق﴾[5].

ومع أنه الحق، وأنه خلق وقضى بالحق من حيث أنه حق، فقد هدى الناس جميعاً إلى الحق فقال: ﴿قل الله يهدي للحق أفمن يهدي للحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلّا أن يهدى﴾[6].

(١) سورة: يونس آية: ٣٢.
(٢) سورة: الانعام، آية: ٦٢.
(٣) سورة: الأنعام، آية: ٧٣.
(٤) سورة: غافر، آية: ٢٠.
(٥) سورة: الشورى، آية: ١٧.
(٦) سورة: يونس، آية: ٣٥.

«وليس من قبيل الصدفة أن يضع الإسلام الباطل في مقابلة الحق، وذلك لأن الحق في نظره لا يعني مجرد الصحة أو السلامة في التفكير المنطقي النظري، بل يشير إلى دائرة أكثر شمولاً واتساعاً، تتداخل بطريقة أو بأخرى مع دائرة الخير، كما أن كلمة الباطل لا تعني فقط الفساد في التفكير، بل تشير في معناها الى دائرة أكثر شمولاً واتساعاً، تتداخل بطريقة أو بأخرى مع دائرة الشر»(١).

من أجل هذا لم تكن هداية الله الناس إلى الحق باسم الحق مجرد هداية نظرية تعنى ببيان الصواب وحده، بل هي هداية الى السلوك القويم الذي يخرج الفكرة الصائبة بالعمل الصحيح المقبول عند الحق لأنه أقيم بالحق عن نطاق النظر إلى نطاق العمل.

وإذا كان الإيمان يقترن بالعمل في القرآن الكريم، فإن العمل بالعلم هو الركيزة التي تنطلق منها المدارك نحو معرفة الحق سبحانه وتعالى التي هي غاية المعارف في الإسلام.

وذلك أن الحق سبحانه وتعالى لا يمكن أن يعرف إلّا من حيث أسماؤه وصفاته. «فاقتضت أسماؤه وصفاته أن تظهر عنها المخلوقات في الأزل مخترعات على غير مثال سابق. وهي مفصلة في علمه القديم على هذا الترتيب الظاهر، وهو سبحانه متوجه بها عليها»(٢).

هناك إذن الذات الإلهية «وهي منزهة عن جميع ما يخطر في العقول والنفوس الكاملة المكملة، فضلاً عن العقول والنفوس الناقصة، ومنزهة عن هذا التنزيه أيضاً، لأنه حادث لا يليق أن يكون وصفاً للقديم»(٣).

---

(١) مقدمة في الفلسفة العامة للدكتور يحيى هويدي ص ١٩٥، ١٩٦. وانظر نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم للنابلسي ورقة ٣ أ.

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٤ أ.

(٣) الفتح الرباني ورقة ١٢.

وهناك الحق الذي هو من أسماء هذه الذات العلية الإلهية ، وهو الذي خلق الله به السموات والأرض وما بينهما وسائر الموجودات ظاهرها وخفيها ، مما نعلم وما لا نعلم «وهو اسم منزه أيضاً تنزيه الذات ، وليس هو عين الذات ، ولا أمراً زائداً على الذات ، والعالم جميعه إذن مقتضى الحق لا مقتضى الذات ، ولولا أن الله تعالى سمى نفسه به ما استطعنا أن نطلق عليه هذا الاسم»(١).

وهذا الحق الذي خلق الله به الأكوان كلها قد توجه أيضاً على الإنسان فأوجده ، وجعله سيداً وخليفة في الأرض ، واستعمره فيها ، ومن أجله كان خلق الكائنات ، وكلفه بالشريعة التي تعتبر عقيدة ودستور حياة شامل ، وأعلن أن هذا الدستور هو الحق فقال : ﴿أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى﴾(٢) . وقال : ﴿وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به﴾(٣) . وقال : ﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق﴾(٤) . وأعلن موقف المعارضين للعلم والعمل بقوله : ﴿ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق﴾(٥) . ﴿وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين﴾(٦) .

وأخيراً وجه المدارك البشرية كلها لتستكشف هذا الحق صعوداً من الأرض حتى قمة الحق في الذات الإلهية فقال : ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾(٧).

هذا هو إطار الإسلام : حق ظاهر للناس جميعاً ، وحق باطن يدركه الخاصة على الوجه الذي سنتحدث عنه ، وهذا الحق الأرضي قانون شامل عام للعقيدة ومنهاج السلوك ، وليس منفصلاً عن الإنسان ، لأن الإنسان مكلف بهذا القانون ليحوله

---

(١) المصدر السابق والموضع.
(٢) سورة : الرعد ، آية : ١٩.
(٣) سورة : الحج ، آية : ٥٤.
(٤) سورة : فاطر ، آية : ٣١.
(٥) سورة : الكهف ، آية : ٥٦ .
(٦) سورة : سبأ ، آية : ٤٣.
(٧) سورة : فصلت ، آية : ٥٣ .

الى سلوك، وذلك ليحصل على الهداية الى الحق، وبدون السلوك لا يهتدي الى الحق، ولكن يتردى في الضلال: ﴿فماذا بعد الحق إلّا الضّلال﴾[1].

ومن هذه العلاقة السلوكية بين الإنسان وبين الحق المتاح له على الأرض يصل إلى معرفة الحق الذي به كان الخلق، ثم إلى معرفة الحق الذي هو الذات الإلهية.

وهذه الدرجات الصعودية هي التي عبر عنها النابلسي في كتابه «عذر الأئمة في نصح الأمة» بتوحيد الأفعال، ثم توحيد الأسماء والصفات، ثم توحيد الذات. وهي كما نرى متفقة تماماً مع مجرى الحق في آيات القرآن الكريم.

ولكن هذا الطريق الى الحق، أو إلى معرفة الحق لا بدّ أن يستصحب معه الشريعة من حيث هي قانون يلتزم به المسلم، ويقوم بتنفيذه على الوجه الصحيح، حتى لا يخرج الى زمرة الضلال من بين طلاب الحق، وذلك لأن العملية المعرفية الإسلامية في أولياتها كما قلنا هي علاقة بين الإنسان وبين الشريعة، ثم بينهما وبين الحقيقة. وبدون الشريعة لا يكون وصول الى الحقيقة، لأنه لن يكون وصول الى الهدى الى الحق، بل يكون وصول إلى الضلال.[2]

وذلك لأن «علوم الحقيقة لا تظهر اصطلاحات علمائها للسالك إلّا إذا صدق في طلبه، ووفى بآداب السلوك، بحيث لا يحتاج إلى توقيف منهم ولا تعليم، وذلك لأن علم الحقيقة علم تجليات الله تعالى، وظهوره بأفعاله، وهي باب الحقيقة، وتجلياته بأسمائه وصفاته، والله يتولى تعليم السالك وتوقيفه على اصطلاحات علماء هذا الشأن، ولا يحتاج الى أحد من علمائها»[3].

من أجل هذا تفردت المعرفة الإسلامية بتحويل القواعد العامة إلى سلوك عملي دقيق، على العكس من الفلسفات الأخرى التي تفصل بين النظرية والتطبيق، بل

---

(١) سورة: يونس، آية: ٣٢.

(٢) عذر الأئمة ورقة ٥ أ.

(٣) المصدر السابق والموضع.

وتجعل العقل مجرداً مفارقاً بعيداً عن الواقع كما هو في الفلسفة اليونانية ،بينما تجعل المعرفة الإسلامية عامة ، والصوفية خاصة القول يخوض «عملية ديالكتيكية تدعونا إلى تأمل الواقع الكوني بالعقل ، ومصاحبة هذا الواقع ، للوقوف على أبعاده الحقيقية التي تهدينا الى سر الكون وروحه ، ولهذا كانت الآيات التي تحكي لنا هذا الديالكتيك الكوني موجهة كلها لأولي الأبصار ، أو أولي الألباب ، أو لقوم يعقلون ، أو لقوم يتفكرون»(١) .

حركة المعرفة :

أول من تكلم عن حركة المعرفة من مفكري الإسلام فيما نعلم هو الحارث بن أسد المحاسبي (توفي عام ٢٤٣هـ) . ولم يتحدث عن هذه الحركة إلّا في موضع واحد من كتابه «القصد والرجوع إلى الله» ، والذي يبدو أنه كتبه في أواخر حياته.

فهو يسوق لنا معنى المعرفة في صورة السهل الممتنع فيقول في محاورة تقليدية بينه وبين آخر يسأله :

«قلت : يرحمك الله ، ما معنى المعرفة ؟

قال : تعرف الله بما عرفك به نفسه سبحانه وتعالى.

قلت : كيف ذلك؟ اشرح لي.

قال : تعلم أن الله عفو قدير ، جبار كريم ، عظيم حليم ، الأول قبل كل شيء ، والآخر بعد كل شيء ، يعلم دبيب حركة الضمير ، وحركات الفطن ، ومعاني تواتر الهموم ، وخفي خفيات السرائر... تكل الألسنة ، وتحصر القلوب ، وتحطم النفوس ، وتتلاشى الفكر ، وتضمحل العلوم ، وتتحير العقول ، وتتساقط الأوهام ، وينقطع مبلغ منتهى النفس عن إرادة الدخول في معرفة الجليل جل جلاله ، وعظيم عظمته ، وكبير كبريائه»(٢) .

---

(١) مقدمة في الفلسفة العامة ص ٢٠٤.

(٢) القصد والرجوع الى الله ص ٨٣.

أما عبد الغني النابلسي فيحدد هذا المعنى وهو معرفة الله تعالى بما عرفنا به نفسه في شكل آخر أكثر حركة وشمولاً فيقول : «... فاللسان العربي الذي نزل به القرآن على صدر محمد صلى الله عليه وسلم جميع كلماته حقائق مستعملة في معانيها الحقيقية بالنسبة الى الله تعالى ، وقد خلقنا الله تعالى متصفين بتلك الكلمات العربية المنزلة ، ولكن بطريق المجاز ، وهو استعمال اللفظ في معنى آخر ، غير ما وضع له ، ولهذا قال :﴿خلق الإنسان﴾[1]. وفي الحديث : «انه خلق آدم على صورته» . والمعنى : أن الوصف الذي وصف الله به نفسه حقيقة في كلامه المنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم ، خلقنا متصفين به لكن مجازاً لا حقيقة.

«ثم إنه سبحانه وتعالى علمنا تلك المعاني المجازية التي خلقنا متصفين بها ، ولم يعلمنا المعاني الحقيقية لتلك الألفاظ العربية التي هو متصف بها ، لعدم إمكاننا فهم ذلك ، فإذا آمنا به تعالى نظرنا الى ما وصف به نفسه في كلامه القديم ، وعلى لسان رسوله ، ووصفنا الله بجميع ذلك على حسب المعنى الحقيقي الذي هو في علم الله لا على حسب المعنى المجازي الذي وضعه الله فينا ، وعلمنا إياه في تلك الكلمات العربية»[2] .

فإذا كانت نظرة المحاسبي تتسم باليقين الثابت بالعبودية ، فإن نظرة النابلسي تتسم بالحركة العقلية التي لم تستقر بعد إلى معرفة ثابتة غير متحركة ... إذ أن التوفيق بين الحقيقة التي يتصف بها الله تعالى من أسمائه وصفاته التي لا تدرك ، وبين أنموذجها المجازي من الإنسان ما زال في حاجة الى جهد حركي وجداني حدسي لكي يستقر ويطمئن في القلب.

وقد عبر المحاسبي عن هذه الحركة المعرفية في قوله :

«قلت : المعرفة رحمك الله ، كيف ورودها الى القلب ، ساكنة هي أو متحركة ؟

---

(١) سورة : الرحمن ، آية ٣.

(٢) الفتح الرباني ورقة ١٢.

«قال : أما هي في الأصل فساكنة بالإقرار بالعبودية بمعرفة التوحيد ، وأما في هيجان ورودها فمتحركة غير ساكنة ، كحدور الماء من مجاريه الى مغيضه ، حتى يسكن ، فإذا سكن راق وصفا»

«وهكذا يا فتى ، المعرفة مضطربة غير ساكنة في حدورها الى القلوب حتى تسكن في مغيضها ، كسكون الماء في مغيضه ، فعند ذلك يكون من العبد الهدوء والعلم والحلم ، والأناة وحسن الظن بموعود الله عز وجل ، وتصديق القلوب بما وقع من الوعد والوعيد».

«قلت : الغالب على قلوب العارفين ما هو؟

«قال : أشياء كثيرة منها : دوام الخوف ، والرجاء ، والحياء ، وكل حالة جميلة»

«قلت : بسكون أو باضطراب؟

«قال : لهذه الحالات يا فتى هيجان في حركاتها ، وسكون في وطناتها ، واستعمال في خلواتها ، ووجود في غدواتها ، ومسير الى مناهلها ، وفوائد في زوائدها ، وفطنة في بصائرها» (١) .

فالحركة المعرفية عند القدامى وعلى رأسهم المحاسبي تنتج زيادة اليقين ، وزيادة في العبودية لله ، وزيادة في الالتزام بالجانب السلوكي الإيماني ، والانكماش في تنقية العمل من شوائب الرفض ، ولكنها عند المتأخرين وعلى رأسهم محيي الدين بن عربي ، وعبد الغني النابلسي المجدد لمدرسته تتجه نحو انتزاع الإنسان من منطقة السكون إلى وادي الاضطراب والشتات ، وتضع أمامه من الحوافز ما يخرجه عن عبوديته الى ضرب من النزوع الى التصرف في الكون استمداداً من الله تعالى ، وإلى ضرب آخر من الهيام بالوصف دون العمل ، واستحسان الوصف لاستكثار العلم.

فالمحاسبي مثلاً يروي في محاورته التقليدية عن أستاذه فيقول :

---

(١) القصد والرجوع الى الله ص ٧٩.

«قال: «... فإني إنما أضع لك الأساس لترفع البناء، ولا تفرح بالوصف دون العمل، ولا تعمل العمل بغير وجل، ولا تستحسن الوصف لاستكثار العلم، وعليك بالجهد والاجتهاد، ودوام الكد والمبادرة والانكماش، فإنك مطلوب، فاعمل على اليقين، واترك الشكوك، وكن وصي نفسك»[1].

والحكيم الترمذي (توفي عام ٣١٨هـ) يقول: «... فالمعرفة شجرة غرسها الله في قلوب الموحدين، ووكلهم بتربيتها، فعلى قدر التربية ينالون من ثمرتها... فتربية هذه الشجرة بالماء وهو العلم، والتراب وهو أعمال البر، وبالحراسة وهي التقوى، حتى ينال الثمرة»[2].

ويقول في موضع آخر: «المعرفة والعلم والعقل والفهم والذهن والحفظ أشياء وضعها الله في الآدمي، فإذا جاء الإذن صارت كلها عوامل، فإذا جاء الإذن استنارت هذه الأشياء بنور تلك الكلمة المكتوبة على القلب وهو قوله تعالى: ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾[3].

«فإذا عمل العبد عملاً فإنما يعمل بهذه الأشياء؛ فيصعد الى الله عمله وعقله وذهنه وحفظه وفهمه، فذلك الذي يصعد الى الله هو استعماله لهذه الأشياء، فكلما صعد إلى الله شيء فالمدد واصل من الله إلى تلك الأشياء، فهذا شأن المؤمن مع الله أبداً، هو يمد تلك الأشياء التي وضعها فيه، والعبد يتوجه إلى الله في حشو تلك الحركات، فلذلك جرى اسماهما فقيل علم وعمل، العلم من الله والعمل من العبد»[4].

ولكن عبد الغني النابلسي يقول بعد حديث له عن المراقبة، وكيف أنها أقصر الطرق الموصلة الى المعرفة بالسير الروحاني: «... ولأنه من بركة طريق المراقبة بقسميه يمكن الوصول للمراقِب (بكسر القاف) إلى مرتبة الوزارة، أي النيابة عن

(١) القصد والرجوع الى الله ص ٨١.
(٢) المسائل المكنونة ص ١٣٣.
(٣) سورة: المجادلة، آية: ٢٢.
(٤) المسائل المكنونة ص ٩٥.

محمد صلى الله عليه وسلم، بمعنى الخلافة عن صاحب المراقبة في الظهور، وإلى التصرف في عالم الملك والملكوت، الذي هو رتبة الوزارة المذكورة، فيكون هو صاحب الوقت، الذي بخواطره تتصرف الملوك في ممالكها، والرعية في أملاكها، لاستيلائه بسبب المراقبة على قلوب الحيوانية، بحيث يملك خواطرها بهمته وعزمه المريد من جهة الحق تعالى...

«ويمكن بالمراقبة المذكورة اطلاع العبد على الخواطر التي تخطر لجليسه وغيره، والنظر منه الى غيره القاصر عن رتبة الكمال بنظر الموهبة للكمال، وتنوير باطنه بأنوار المعرفة الإلهية، فإن صاحب المراقبة بصير نظر السير، إذا ألقاه على غيره من أهل الحجاب والغفلة والغرور، وسرى ذلك النظر بقبول ذلك الغير في باطنه، استحال ذلك الغير إلى ما هو عليه صاحب المراقبة من الكمال، وزال عنه النقصان»(1).

فهذه الحوافز التي ينتهي إليها العارف، والتي صورها النابلسي على هذه الصورة التي تخرج بالعارف عن عبوديته الى مرتبة التصرف في الملك والملكوت، هي في الوقت نفسه مصادرة صريحة لمبدأ شعور الإنسان بأنه مطلوب، ودفع له الى أن يكون طالباً لغيره، لا مطلوباً من الله تعالى.

وإذا كان مستند النابلسي في هذا المذهب هو حديث الثواب على نوافل الأعمال، وأن الله تعالى يكون العين والسمع واليد من العبد العارف، فإن المحاسبي يضع هذا المعنى في صورته البسيطة حين يتحدث عن الاعتبار وأثره في زيادة المعرفة.

«يدللك المفطور على الزيادة في معرفة الفاطر، ويدللك المخلوق على الزيادة في معرفة الخالق، ويدللك المصنوع على الزيادة في معرفة الصانع، ليكون منك التعظيم له، وتزداد في معرفة القدرة، فتنظر الى الأشياء بعد ذلك بخالقها، وإلى المصنوع بصانعه، وإلى المفطور بالفاطر، فتنظر إلى الأشياء بعواقبها، ثم يدللك وجود ما

---

(1) مفتاح المعية ورقة ٤٠ ب، ٤١ أ.

علمت منها على الشيء المغيب عنها أنه أعجب مما رأيت وعلمت ، وأن ما علمت عندما لم تعلم كلا شيء في لا شيء»[1] .

فالنظر بالله والسمع بالله والسعي بالله والحركة بالله إذن لم تخرج عن نطاق العبودية ولا نطاق الطلب... أما في تصور النابلسي وابن عربي والجيلي والجامي وأضرابهم فهي تخرج عن نطاق العبودية أو تستصحبها الى نطاق النيابة والوزارة والعمل في الأكوان . فبينما تكون حركة العارف على مذهب السلف دائبة في الازدياد من العبودية ، تكون حركة العارف على مذهب الخلف الذين يمثلهم النابلسي دائبة في تحصيل منصب الوزارة والنيابة والتصرف في الملك والملكوت انطلاقاً من الحقيقة المحمدية .

وليس هذا هو الخط الواحد الذي يسير عليه النابلسي وأضرابه ، ولكن خطهم الآخر هو خط العبودية الانكماشية الدائبة في تحصيل العمل لإمداد العبودية بالمزيد... فهم يسيرون في هذين الخطين كما قلنا بطريقة متوازية بحيث لا يلتقيان إلّا على ضرب من التنبيه إلى العبودية فحسب في الطريق الأول مجرد تنبيه عابر ، ثم يمضي في طريقه العلوي الفوقاني الذي يستبدل بذات العارف ذات الله تعالى ، وهذه أخطر مراتب الحركة المعرفية عند النابلسي .

ولكي ندرك فكرته تماماً فإننا نسوق له نصاً يوضحها ، فهو يقول :

«... فإن العبد بعد الفناء المطلق الذي هو فناء الذات الظاهرة ، بعد فناء جميع الأعيان ، وفناء الصفات الظاهرة له بعد ذلك ، فإن جميع ما ظهر له من الحق تعالى بعد فنائه عن الأغيار لا بد له من فناء عنه أيضاً .

«فإذا فني عن جميع ما ذكرنا يخلع عليه حينئذ خلعة الوجود الحقاني الذي هو حق في حقيقة الأمر ، حتى يتصرف في ذلك الوجود بالوجود الحقاني ، بالأوصاف

---

(١) القصد والرجوع الى الله ص ٨٥.

الإلهية ، التي هي للحق سبحانه وتعالى ، فتصير قدرته قدرة الله ، وإرادته إرادته ، وسمعه سمعه ، وبصره بصره ، وهكذا الى آخر الأوصاف.

« فيذهب العبد ، ويظهر الرب عز وجل في بصيرة ذلك العبد الذي ذهب ، وظهر علم الحق تعالى ، ويتخلق ذلك العبد بالأخلاق الربانية .

« ... وفي الحديث القدسي : لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به . الحديث . وفي رواية (فبي) أي بوجودي الحقيقي الذي غلب على وجوده المجازي فمحقه بالكلية ، يسمع ذلك العبد المتقرب بالنوافل ، وبي أي لا بغيري كذلك يبصر ، فلا يسمع إلّا بالله من الله ، ولا يبصر إلّا بالله لله ، فلا مسموع عنده ولا مبصر إلّا الله ، ولا نفسه ولا ذاته . فالله يسمع الله ، والله يبصر الله . وبي ينطق لا بلسانه وفمه ، وبي يبطش لا بيده... فإن الذات التي للعبد والصفات الذاهبة المضمحلة في هذا المقام تتبدل بالذات التي للحق والصفات التي له تعالى ، الباقية بسبب أن الوجود الحقيقي القديم الذي لا يتكرر هو الباقي وحده »[1] .

ولعلنا أدركنا هنا أن النابلسي ينتهي بحركة المعرفية الى حال يكاد يقول فيها بحلول الذات الإلهية في ذات العبد الفاني .. لا سيما وأنه يؤكد أن العارف هنا يلبسه الله تعالى خلعة أسمائه ، وأن بعض العارفين قال في تلك الخلعة :

وحباني الرب المهيمن خلعة فالأرض أرضي والسماء سمائي

ثم يقول : « وفي هذا المقام يكون العبد محفوظاً في ظاهره وباطنه وسره وعلانيته عن مجاوزة حدود الوظائف الشرعية .. وهذا الحفظ دليل على صحة حال الفناء والبقاء المذكورين كما قال الشيخ أبو سعيد الخراز : كل باطن يتصف به المريد من الاعتقاد إذا كان يخالفه الظاهر من العمل فهو نفاق »[2] .

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٥٧ ب.

(٢) مفتاح المعية ورقة ٥٨ أ.

فهو يعود هنا بالعارف إلى عبوديته ، ويسير به في الخط التحتاني للمعرفة ، ذلك الخط الذي يضع العبد في مكانه على الأرض ، ولكنه رغم ذلك يجعل تلك العبودية مجردة من جهاد النفس ، وذلك لأن الله تعالى «يعزله عن ولايته على نفسه ، فلا يبقى له شعور بنفسه ، فضلاً عن تصرفه فيها»(١).

هذه رحلة طويلة من الحركة المعرفية يقصها علينا النابلسي ، تتجاوز حدود المعرفة الى إحراز نوع من ثمرات المعرفة يعطى العارف خاصية التصرف في بواطن طلاب المعرفة الآخرين ، وإعدادها لتلقي نهايات المعرفة بمجرد النظر أو التوجه الباطني.

أي إن العملية المعرفية قد تحولت من التأمل إلى التوجه للآخرين ، وإلى تعليم الغير بلا لغة ولا كلام ، ولا صوت ولا حرف ، فإذا أضفنا هذه الخاصية إلى السلطة التي تمنحها المعرفة للعارف كما صورها النابلسي ، فإن المعرفة عنده يمكن أن تكون ضرباً من منافسة النفس لربها ، وتجاوزاً للعبودية الى مرتبة النيابة عن الربوبية المتمثلة في الحقيقة المحمدية.

مدارك المعرفة :

ما هي المدارك التي تصل بالإنسان الى المعرفة الصوفية؟

أما المدارك التي تصل بالإنسان إلى المعرفة الصوفية فهي تابعة للشيء المعروف... فبدايات المعارف تدركها بدايات المدارك ، وأولها العقل.

فالعقل كما عرفه الحارث بن أسد المحاسبي هو «أنوار بصيرة أسكنها الله القلوب ، يفرق بها العبد بين الحق والباطل ، في جميع ما يرد عليه من خطرات قلبه ، ووساوس نفسه ، ونزغات عدوه ، وما تعبد برعايته»(٢).

فالعقل إذن هو أداة مدركة يستعملها طالب المعرفة ابتداء لا في إدراك حقائق الأشياء ، ولكن في الفرق بين الحق والباطل من خواطر النفوس والقلوب وإلقاءات

(١) نفس المصدر والموضع.

(٢) القصد والرجوع الى الله ص ٥٨.

الشيطان ، حتى يكون العمل العبادي صحيحاً ، خالياً من الشوائب والآفات ، ومن ثم يصبح الإنسان صالحاً لإدراك الحقائق على مستوى أعلى من المدارك.

ويزيد الحكيم الترمذي المسألة وضوحاً فيقول :

« ... فإذا عمل العبد عملاً فإنما يعمل بالعقل والعلم والفهم ، فيصعد إلى الله عمله وعقله وذهنه وحفظه وفهمه ... فكلما صور إلى الله شيء فالمدد من الله واصل إلى تلك الأشياء ، فهذا شأن المؤمن مع الله أبداً ، هو يمد هذه الأشياء التي وصفها الله فيه ، والعبد يوجه إلى الله في حشو تلك الحركات هذه الأشياء ، فلذلك جرى اسماهما ، فقيل : علم وعمل.. العلم من الله ، والعمل من العبد... ووضع الشهوة فيما سفل من العبد ، والهوى والنفس في الجوف ، وذلك حظ العدو منه ، فإذا استعمل العبد تلك الشهوة بالهوى لا بالله ، فإنما يصعد الى الله في حشو تلك الحركات ما ألقاه اليه العدو ، فعل هذا ليبتلي عباده ، ويميز الخبيث من الطيب »[(١)] .

ويقول في موضع آخر : « ... فالعمل إذا صح رفع الى الله تعالى فلا يوضع في الخزائن ، ولكن يعرض عليه ، فإذا نظر إليه وقعت النظرة على العمل ، فاشتعل نور العمل وأشرق ، فصار مرجوع ذلك الإشراق إلى القلب ، فأضاء القلب ، لأن العمل انقطع من الأركان بالفراغ منه ، ولم ينقطع من القلب أصل العمل وهو النية ، فإذا عمل وفرغ منه بالأركان فنيته دائمة »[(٢)].

فميزان العقل الذي تعرف به سلامته من عطبه إنما هو في « فعاله في القلب والجوارح ، ولا يقدر أحد أن يصفه بغير فعاله ».

والأفعال التي يقاس بها العقل هي الأفعال في عمومها ، إن وافقت الحق الذي أنزله الله كان العقل ، وإن لم توافقه كان الحمق.

---

(١) المسائل المكنونة ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٢ أ.

العقل للمحاسبي ملحق بأعمال القلوب والجوارح له ص ٢٣٧ وما بعدها.

فعمل العقل إذن عمل تبادلي بينه وبين إمداد الله تعالى، يصح نظر العقل، فيصح العمل، فينظر إليه الله نظر الرضا، فيعود من هذا النظر إشراق ونور في القلب والعقل، وهكذا حتى يصل العقل الى مداه من الوظائف التي قدرها له خالقه.

وغاية هذا العمل التبادلي أن تكون النفس صقيلة لا شائبة فيها، والقلب كذلك منيراً يقبل انعكاس الأنوار الغيبية فيه، ومن ثم ينطلق العقل في إدراك المعاني ما شاء الله الانطلاق.

وحين يستنير العقل بهذه العملية التبادلية: العمل الصالح من العبد، والإمداد النوراني من الله، فإنه يصلح للعمل في مجال الغيب على صورة من صور الإدراك، لا على وجه الإدراك الكامل.

وهذه الصورة هي الإيمان بالغيب، وهو الله سبحانه وتعالى... ويرد على من يعترض عليه بأن الله تعالى غيب مطلق عن العقول، فكيف يمكن للعقل أن يؤمن به فيقول:

«العقل يستدل بوجود كل شيء من هذه المخلوقات على وجوده تعالى المنزه، وذلك أن وجود كل شيء محسوس أو معقول لا بد أن يكون صادراً عن وجود آخر لا يشبه هذا الوجود الحادث، وإلّا كان حادثاً مثله، والحادث ليس في قوته إحداث نفسه ولا مثله.

«فمن رأى الأشياء من هذا الوجود الحادث، سواء كان محسوساً أو معقولاً، علم بالضرورة العقلية أن هناك وجوداً آخر قديماً صدر عنه هذا الوجود الحادث بالإرادة والاختيار، لا بالكره والاضطرار، والإلزام أن يدخل تحت إكراه غيره، فيكون حادثاً، وهو قديم، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. وذلك الوجود القديم هو الله تعالى وفي ذلك أقول:

قل لمن هام تابعاً أوهامه كل شيء على الإله علامه
أي عقل لا يستدل عليه بالإشارات وهو فيها أقامه

ذاك عقل من غيّه في عقال ليس يدري الهدى ولا الاستقامه
هذه الكائنات علواً وسفلاً ترجمت لي عن الإله كلامه »[1]

وللعقل أن يستدل على أن الله تعالى لا يحل في شيء من مخلوقاته ولا حل فيه شيء من مخلوقاته « لأن الحلول إنما يتصور بين الشيئين اللذين يجمعهما وصف واحد ، ومناسبة واحدة ، ولا مناسبة بين الرب والعبد في شيء من الأشياء ، ولا مجرد الوجود ، فكيف يتصور أن يحل أحدهما في الآخر أو يتحد به ، فالعالم جميعه موجود بالنسبة الى نفسه ، وعدم محض بالنسبة الى الرب ، فكيف يمكن أن يختلط أحدهما بالآخر ، أرأيت أن الليل موجود في نفسه ، وهو بالنسبة إلى النهار معدوم فهل يتصور أن يكون النهار حالاً في الليل أو متحداً به أو العكس؟ »[2] .

هذه هي وظيفة العقل عند جميع المؤمنين عامتهم وخاصتهم : التفرقة بين الحق والباطل من خطرات النفوس وإلقاءات العدو ، والاستدلال على أن للأشياء موجداً يغايرها ، وهو الاعتبار الذي حدده المحاسبي بأدق مما حدده به النابلسي ، فقال : « هو أن تنظر بقلبك الى الشيء المتقن ، فيلحق قلبك التعجب من نفاذ القدرة ، وإتقان الصنع ، وحسن التدبير فيه . ثم لم تقع عينك على شيء إلّا دلك الشيء على شيء غيره »[3] .

وهذه هي بدايات المعرفة ، وليست هي المعرفة عند النابلسي ، فهو يفرق بين نظر العقل ونظر المعرفة حين يتحدث عن الأزل والأبد ، فينهي حديثه بقوله : « ومن نظر بعين المعرفة علم ما قلناه ، ومن نظر بعين العقل حار في عماه »[4] .

فالعقل إذن أداة لا تصل بالإنسان الى المعرفة الصوفية ، وإنما تصل به الى المعرفة العامة التي لا يسع أحداً من المسلمين جهلها ، أما المعرفة الخاصة فلها مدارك أخرى .

---

(١) الفتح الرباني ورقة ١٥ .

(٢) المصدر السابق والموضع .

(٣) القصد والرجوع الى الله ص ٨٥ .

(٤) الفتح الرباني ورقة ١٥ .

وذلك «لأن العقل التام لا يمكنه أن يدرك الرب سبحانه وتعالى — وهو حقيقة الحقائق ومعرفة المعارف — مع أنه يدرك كل شيء ، لأن الله تعالى في غاية اللطافة ، والعقل بالنسبة اليه في نهاية الكثافة ، واللطيف يدرك الكثيف ، والكثيف لا يدرك اللطيف . هذا نرى الجسم لا يمكنه أن يدرك العقل ، لشدة لطافة العقل بالنسبة الى الجسم . وأما العقل فيدرك الجسم .

«وقد قسم الله تعالى هذا العالم الى لطيف وكثيف ، وحجب الأول عن الثاني ، ولم يحجب الثاني عن الأول ، حتى يكون عبرة تامة في معرفة الرب سبحانه وتعالى. قال تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾[1]. وهذا لف ونشر على الترتيب ، فعدم إدراك الأبصار له لأنه لطيف ، وإدراكه الأبصار لكونه خبيراً»[2] .

فغاية عمل العقل إذن هي : ظواهر الأشياء وخصائصها ، والحكم في المعنويات النفسية بالصحة أو البطلان على أساس من دلائل الشرع ، أما حقائق الأشياء فيستحيل عليه أن يصل اليها ،

فسواء كان العقل مفارقاً لعالم الحس كما هو الحال عند أفلاطون ، أو كان موازياً له كما هو عند ديكارت ، أو كان مباطناً له كما هو عند كانط ، أو حارساً ومستدلاً كما هو في الإسلام ، فإنه على كل حال لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة الكاملة ، وإن كان يستطيع أن يشير اليها فقط .

وإذا كان العقل يستخدم أحدث ما ابتكره من الأجهزة العلمية في مجال العلوم الطبيعية ليعطينا صورة دقيقة عن العالم المادي وحقائقه «فإن إحدى منجزات الفيزياء في القرن العشرين هي البرهان على أن هذا الهدف لا يمكن تحقيقه»[3] .

(١) سورة : الأنعام ، آية : ١٠٣.

(٢) الفتح الرباني ورقة ١٥.

(٣) ارتقاء الإنسان ج. برونوفسكي. ترجمة د. موفق شخاشيرو سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الوطني للعلوم والثقافة بالكويت عدد مارس ١٩٨١م. ص ٢٧٤.

فإذا كان الذي يراد معرفته هو وجه الإنسان ، وأبقيناه على طبيعته ، ثم نظرنا اليه بموجات رادرية طولها أمتار ، فإننا لا يمكن أن نرى هذا الوجه مطلقاً ، إلّا إذا جعلنا هذا الوجه ضخماً بعرض عدة أمتار . ولا يمكن أن تظهر أية تفاصيل على هذا الوجه الضخم إلّا إذا قصرنا طول الأمواج الرادارية ، فعندما تصبح جزءاً من المتر تظهر الآذان فقط ، وعندما تصبح بضعة سنتيمترات يمكن أن نكشف أثراً للوجه العادي[١] .

والتكبير حين يتجاوز مائتي مرة فإننا يمكن أن نميز خلية واحدة بواسطة الضوء الأبيض[٢] .

والأشعة فوق البنفسجية التي تبلغ موجتها $\frac{١}{١٠٠٠٠}$ من المليمتر أو أقل لو كانت أعيننا قادرة على الرؤية بها لرأينا منظراً متوهجاً اشبه بالشبح . ولو استعملنا المجهر فإننا نرى من خلال ذلك الوهج داخل الخلية مكبراً ثلاثة آلاف وخمسمائة مرة . أي نصل إلى مستوى رؤية الصبغيات (الكروموسومات) وذلك هو الحد الذي لا تمكن بعده الرؤية[٣] .

ويخلص «برونوفسكي» إلى القول بأننا نقف وجهاً لوجه أمام تناقضات أساسية في مفهوم المعرفة ، فسنة بعد سنة نبتكر أجهزة أدق لمراقبة الطبيعة بدقة أكثر ، وعندما ننظر إلى مشاهداتنا بها نحس بضيق ، لأننا نرى أن الصورة لا تزال ضبابية غير واضحة ، ونشعر أنها لا تزال غير مؤكدة ، كما كانت منذ الأزل ، وهكذا يبدو أننا نسعى وراء هدف يبتعد عنا أكثر ، نحو ما لا نهاية له كلما اقتربنا لنصبح في مدى رؤيته .

فكل أنواع المعرفة وكل المعلومات بين الناس ، وكل المعلومات بين الناس والطبيعة ، وبين الإنسان والإنسان ، يمكن أن تتم بشيء من عدم الدقة ، وهذا

(١) المصدر السابق والموضع .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٦ .

(٣) المصدر السابق والموضع .

صحيح في العلم والأدب والدين والسياسة ، وفي كل شكل من أشكال الفكر التي تطمح الى الوصول الى مرتبة المبادىء[١] .

هذا دليل لا يرقى إليه الشك على أن العقل لا يستطيع الغوص وراء حقائق الأشياء ، ليصل بنا إلى نتيجة حاسمة ، غير أن ما عرضه علينا برونوفسكي يشبه الى حد كبير نظرية الغناء عن الحس للوصول إلى قدر أكبر من الحقيقة[٢] .

وعلى قدر ما يضيق الإنسان على نفسه مجاري الحس ، ويفسح في مجاري المعنى يكون وصوله إلى الحقيقة. وكلما ازداد الإنسان من عالم الحس نقص من عالم المعنى ، وكلما ضيق الحس زاد في عالم المعاني ، ولهذا شرع الزهد في المحسوسات ، ولم يشرع الزهد في المعاني ، ومدار الشرع على تخليص القلوب من الأغيار ، حتى يسكن فيها حب الله الواحد الأحد. وكذلك رغب الشرع في الآخرة التي هي مدلول المعنى ، وهكذا فهم الصحابة من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يحذرهم من الدنيا أن هذا التحذير يعني الهروب مما سوى الله.

والنابلسي يحدد وسائل الادراك الصوفي للمعرفة الصوفية بأنها لا يمكن أن تكون العقل... فإن هناك من الأمور المحسوسة التي يمارسها جميع الناس ويحسونها أموراً لا يمكن تحديد حقيقتها بالعقل ولا بالكلام مطلقاً ، وذلك مثل ألم الإحراق بالنار والفرق بينه وبين ألم الرض بالحجر أو القطع بالسكين، ومثل الشعور بالجوع والعطش ، ومثل لذة الجماع ، كل هذه أمور لا يمكن مطلقاً أن نؤدي معناها الى الغير بالعقل واللغة مهما حاولنا أن نؤديها ، بل لا يمكن أن ندركها نحن بالعقل ، وإنما نحدّد معانيها بالذوق والممارسة والمعايشة العملية ، فهي أمور تذاق ، ولا يمكن التعبير عنها بالكلام[٣] .

وهو ينفي نفياً قاطعاً : أن تأويل كلام الصوفية وتحريفه عن معاني مفرداته

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨٤.

(٢) مفتاح المعية ورقة ٥٧ ب.

(٣) جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص ص ٨.

ومركباته يغطي الإدراك الذي يدركون به الحقائق ، بل كلامهم كله محمول على مقتضى معانيه في اللغة التي تكلموا بها ، عربية كانت أو أعجمية .

والقول بأن كلامهم مؤول أو محمول على المحامل الحسنة حين يتكلمون بمعارفهم قول مردود .

ويؤكد أن من قال بأن كلامهم في الحقائق مبني على اصطلاحات لهم ، وأن لهم اصطلاحاً مثل اصطلاح غيرهم من علماء الرسوم ، كاصطلاح النحاة في الاسم والفعل والحرف مثلاً يريدون به معاني غير المعاني اللغوية لهذه الألفاظ ،وكاصطلاح البيانيين في المسند والمسند اليه مثلاً يريدون به معنى غير المعنى اللغوي — من قال بهذا فهو مخطىء في معرفة كلامهم .

وإنما كلامهم كله مبني على إدراك لهم مخصوص بهم في معرفة الأشياء المحسوسة ، أو الأشياء المعقولة ، لا يشاركهم في هذا الإدراك أحد غيرهم من جميع علماء الإسلام أو غير الإسلام من بقية الأديان والمذاهب كلها ، وهذا الإدراك المخصوص بهم ، والذي لهم ، يسمى عندهم : «الفتح الإلهي في الرحمة الإلهية الوجودية الوحدانية» المشار اليه بقوله تعالى : ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ، وما يمسك فلا مرسل له من بعده﴾[٢]. وهذا الإدراك هو وسيلة المعرفة عندهم[١] .

وهذا الفتح الإلهي ليس متاحاً لكل الناس كما يرى النابلسي ، بل إنما هو متاح لأهل التقوى وحدهم ، وهو يعني تقوى القلوب التي تنتج التقوى في الظواهر ، وهذا أمر ظاهر محسوس[٣] .

فإذا كان العقل يستدل على وجود الله ، فإن التقوى تنتج الفتح الإلهي في الرحمة الإلهية التي هي وسيلة معرفة الرب سبحانه وتعالى. بل ومعرفة حقائق المحسوسات

---

(١) سورة : فاطر ، آية : ٢.

(٢) نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم ورقة ١ أ ، ب.

(٣) المصدر السابق والموضع.

والمعقولات لا مجرد الاعتبار بها، واعتبارها دليلاً فحسب، فمعرفة المخلوقات ومعرفة الله من خلالها نتيجة للفتح الإلهي الناشيء عن التقوى[1].

والفتح يختلف من شخص لآخر، ومن هنا لم يكن الصوفي نسخة من أخيه في معرفته، ولو كانت معرفة الله نمطاً واحداً لكان الله محدداً في ذلك النمط، بل لا آخر ولا حدود لمعرفته، والكل اليه سائر، وليس واصلاً.

ومن هنا يقرر النابلسي: أن الناس يتفقون على إدراك واحد للمحسوسات والمعقولات، غير الإدراك الذي عند أهل هذه الطريقة المرضية، فترى أهل الأديان كلهم يردون على بعضهم بعضاً، ويكفر بعضهم بعضاً، باعتبار اشتراكهم في الإدراك الواحد للمحسوسات والمعقولات، بسبب اعتبارات مختلفة في وجوه تلك المحسوسات والمعقولات.

«وأهل هذه الطريقة ينظرون إليهم، ويعرفون ما هم فيه من الخطأ والوهم والغفلة عن معرفة الأشياء المحسوسات والمعقولات، ولا يرون فيهم الاستعداد لزوال ذلك الوهم وتلك الغفلة عنهم إلّا بمعونة الله تعالى والفتح المذكور»[2].

ويؤكد النابلسي أن معرفة هذا الإدراك الصوفي للحقائق مستحيلة... ومعرفة حقيقة الوسيلة التي يدركون بها المحسوسات والمعقولات مستحيلة كذلك.

فالعارفون لا يعرفون الله إلّا بمعرفة المحسوسات والمعقولات، هذا هو الأصل في معرفة الله تعالى المعرفة الصحيحة الواردة في الشريعة المحمدية.

«فإذا قلت لي: بين لنا هذا الإدراك المخصوص الذي اختص به أهل هذه الطريقة، وكيف معرفتهم بمخلوقات الله تعالى المحسوسات والمعقولات، والتي عرفوا بها ربهم سبحانه وتعالى، أقول لك: قد كلفتني بما لا أقدر عليه إلّا بالكلام، لا بإيصال ذلك إليك بحيث ترى أنت ذلك كما أراه إلّا بمعونة الله تعالى لك»[3].

---

(١) المصدر السابق ورقة ٢أ.

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٣ أ.

(٣) المصدر السابق ورقة ٣ ب.

ويؤكد النابلسي على استقلال المعرفة الصوفية عن سائر المعارف، وعلى عدم جواز مقارنتها بغيرها، وعلى عدم إدراكها بغير أداتها التي بينها، ويشتد غاية الشدة على كل من أنكر عليهم حتى ليخرج عن نطاق البحث العلمي الحر فيقول:

«إني اشرت لك بكلامي هذا إلى الإدراك المخصوص بأهل هذه الطريقة، والذي انفردوا به في جميع المحسوسات والمعقولات دون غيرهم من جميع أهل الأديان والمذاهب.

«فإن كنت أدركته ووجدته وذقته، فهمت معاني كلامهم المبنية عليه عندهم من غير تأويل ولا تحريف، وأيقنت بأنه حق لا شبهة فيه، وإن لم تقدر على ذلك الإدراك فالذي أنصحك به أن تترك كلامهم لهم ولأمثالهم، ولا تدخل في تحريفه وتبديله، وإياك أن تعتمد على إدراكك الوهمي، وغفلتك المستولية عليك، وليس وسعك الا إنكار كلامي، واعتمادك على ما أنت عليه من الإدراك، فتعيش حيواناً، وتموت حيواناً، ولا حظ لك من النور المحمدي سوى القال والقيل، والله على ما نقول وكيل»[1].

وليس التعذر في التعبير عن المعاني قاصراً على ما ذكره في مقدمة كتابه «جواهر النصوص» من المحسوسات، بل هو كذلك في المرئيات بالأبصار «فإن من أراد أن يصف حقيقة الخجل، وينعت صفة الوجل، ويعبر عن كنه الألوان والطعوم بعبارات يصير السامع الأكمه يفهمها شريكاً للبصير الرائي، بحيث يطابق جميع ذلك بالكلام، فهو فاسد العقل، لطمعه فيما لا يمكن، وإنما غاية ذلك ضرب الأمثال وإيضاح التقرير، لأن المثل سلم يتوصل به من المعنى القريب الى المعنى البعيد»[2].

فالألفاظ إذن في التعبير عن المعارف الصوفية هي تقريب للمعرفة، وليست

(١) المصدر السابق ورقة ٥ أ.

(٢) النفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة ورقة ٢ أ، ب.

تحديداً لها ، لأن المعرفة الصوفية ذوق وكشف وفتح إله ذوقي ، وحتى المصطلح الخاص بالعارفين من الصوفية ، «لا تظهر للسالك إلّا إذا صدق في طلبه ، ووفى بآداب السلوك بحيث لا يحتاج الى توقيف منهم ولا تعليم ، لأن علم الحقيقة هو علم تجليات الله تعالى ، وظهوره بأفعاله ، وهي باب الحقيقة ، وتجلياته بأسمائه وصفاته ، والله يتولى تعليم السالك وتوقيفه على اصطلاحات علماء هذا الشأن».

والفتح الإلهي الذي تدرك به الحقائق عند الصوفية كما قلنا ليس واحداً بالنسبة لكل إنسان عارف ، فالصوفية على هذا لا تتخذ من المعرفة صيغة مذهبية يلتزم بها طلاب المعرفة من بعدهم ، وإنما على كل واحد منهم أن يلتزم بالتقوى وتصفية الأعمال وصقل القلب ، وعلى قدر ذلك يكون مدى تلقيه للفتح الإلهي.

«وذلك أن العبادات العملية مبنية على أسرار وإشارات غيبية وضع الشارع تلك الأفعال الحسية لها بإزاء تلك الأسرار والإشارات المغيبة عنا.

«فكمال الإيمان التسليم للشارع بجميع ما قصده من شرعه ، قال الله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[1].

«ثم عند العمل بما جاء عن الشارع إذا ظهر لنا بعض الأسرار وبعض الإشارات ، لا نحصر فيها مقصد الشارع ، ولا ننسب ذلك اليه على وجه يمنع من نسبة غير ذلك اليه أيضاً ، فإن الفتح الإلهي على أحد لا يكون إلّا في بعض مقاصد الشارع قصداً ، ولهذا يتنوع ويكثر حتى لا يكاد يدخل تحت حصر بيقين ، فتجد لكل إنسان فتحاً مخصوصاً من حيث ما هو عليه من مقتضى خلقته وطبيعته ، فإن علوم الحقائق هي ثمرات الأعمال والطاعات»[2].

الشريعة والطريقة:

سبق لنا أن تحدثنا عن الشريعة والحقيقة ، وأثبتنا أن الشريعة هي الأصل ،

(١) سورة: آل عمران ، آية: ١٩.

(٢) الفتح الرباني ورقة ٢١.

والحقيقة فرعها باعتبار السلوك الصعودي ، وأن العكس الذي قال به النابلسي من أن الحقيقة أصل والشريعة فرعها من حيث الترتيب النزولي ، وأن الوجود الإلهي الحق هو الأصل ، ثم تنزلت من عنده الشريعة فكانت كالفرع لهذا السبب وبهذا المعنى .

والآن نتحدث عن الشريعة من حيث أصل في الوصول إلى المعرفة ، ولا يمكن أن تكون معرفة بلا شريعة أبداً.

وقد سبق أن ذكرنا أن النابلسي يشترط في الشيخ أن يكون عارفاً بالشريعة ملتزماً بها ، وبآداب الطريقة حتى يمكن أن يكون عارفاً بالحقيقة.

ويحدد النابلسي عمل علماء الطريقة بأنهم الباحثون «عن الزهد في الدنيا والآخرة ، وكل ما سوى الله تعالى عند إتقانهم لمقام الزهد ، وعن التقوى والورع والصبر والشكر والتوكل ، إلى غير ذلك من الأخلاق المحمدية ، والسيرة الأحمدية .

«وعلماء الحقيقة يبحثون عن تجليات الله تعالى وظهوره وانكشافه بإظهار أسمائه وصفاته ، وهذه الآثار هي العوالم على اختلافها وتنوعها.

«وعلم الحقيقة يعطيهم معارف وحقائق بطريق الفيض والإلهام كالبحار الزواخر ، التي لا أول لها ولا آخر»[1] .

ولما كانت مراسم الطريقة هي في الحقيقة من آداب الشريعة من حيث سنن المصطفى صلى الله عليه وسلم ، فإننا سنتكلم عن الشريعة والطريقة معاً باسم الشريعة.

ويسمي النابلسي من تكلم في المعرفة والحقائق بلا التزام بالشريعة بالزنادقة والملحدين. وبأنهم أكفر من اليهود والنصارى. وبأنهم أعداء علماء الشرائع والأحكام من الفقهاء المجتهدين ، والفضلاء المقلدين لهم في نقل الشرائع والأحكام

---

(١) عذر الأئمة ورقة ٥ أ.

الى غيرهم من عوام المسلمين ، مع علمهم بذلك في أنفسهم على حسب المذاهب المختلفة في كل زمان.

ويصفهم كذلك بأنهم ورثة فرعون حين قال لقومه : ﴿ما أريكم إلّا ما أرى﴾[١] . ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾[٢] . وفرعون عدو الله لسبب أمره ونهيه ، وعدو المرسلين والأنبياء عليهم السلام[٣] .

ويرى البناني أن المراد بالشريعة : شريعة السير والسلوك في طريق الخاصة ، ومرجعها الى التخلي والتحلي ، أما الشريعة العامة فلا كلام لنا فيها ، إذ الفرائض مفروضة ، والسنن مسنونة ، وأهلها وهم العلماء بأحكام الله قائمون بالذب عنها ، ومن ضيعها أو أنكرها فحكم الله نافذ عليه على أيدي العلماء الحاملين لراية الشريعة[٤] .

بينما يرى النابلسي أن الشريعة المرادة هي الشريعة العامة ، لأنه يحددها بإسقاط التكاليف.

ونحن نوافق النابلسي على رأيه من وجهة نظره التي ينتقد فيها أقواماً ممن يدعون المعرفة ويتمسكون بتوحيد الأفعال ، ويهدرون التكاليف ، وهم كثيرون منتشرون بين الناس ، يمثلون قطاعاً كبيراً من الدجّالين والأفاقين... أما الملتزم بالشريعة العامة ، والذي لا يلتزم بشريعة الطريقة الخاصة فخطره أقل ، وعلى أي حال فهو مسلم كامل الاسلام.

ومن أبطن شريعة الطريقة وأظهر الحقيقة لا يقتله سيف الشريعة العامة ، أما من أبطن الشريعة العامة ، وأظهر الحقيقة فإن سيف الشريعة العامة يقتله.

---

(١) سورة : غافر ، آية : ٢٩.

(٢) سورة : القصص ، آية : ٣٨.

(٣) عذر الأئمة ورقة ٢٦.

(٤) مدارج السلوك ص ٥٥.

ومع ذلك فالنابلسي يشترط الشريعتين للوصول الى المعرفة. أما الشريعة العامة فقد ذكرنا رأيه فيها.. وأما شريعة السير والسلوك فهو يؤكد على طالب المعرفة أن يتجه الى معالجة الصفات الخبيثة المتأصلة في طبيعة الإنسان حتى تنصرف في مصارف شرعية، حيث لا يمكن زوالها بالكلية، «لأن في ذلك ذهاب البشرية، وإنما ينصرف الشح بالدنيا الى الشح على الطاعات والقربات، وينصرف الحرص على اللذائذ الجسمانية إلى الحرص على اللذائذ الروحانية، وينقلب البخل بالدنيا بخلاً بالدين. والحقد على المؤمنين حقداً على الكافرين من أهل الحرب، والحسد على المال والدنيا غبطة على الدين والتقوى، والمكر والبغي بين المؤمنين مكراً وخديعة في سبيل الله تعالى، وهكذا جميع صفات النفس المذمومة، تنصرف الى أمور تحمد فيها، فتصير بسبب ذلك محمودة، إذ أن مذموم الطباع لا يزول، وإنما يوقاه الإنسان»[1].

معرفة النفس:

ومن الأصول التي يعتمد عليها الصوفية في المعرفة معرفة النفس، ويستندون في ذلك إلى حديث مروي فيه «من عرف نفسه عرف ربه». وسواء صح هذا الحديث أم لم يصح، فإنه يمثل قاعدة مجمعاً عليها من الصوفية جميعاً، ولكن مفاهيمهم تختلف في الجمع بين معرفة النفس ومعرفة الله.

ومعرفة النفس تتصل بالشريعة من جملة مدارك المعرفة، وذلك لأن الشريعة تتصل بالنفس اتصالاً مباشراً، من حيث هي مناطها، كما أن الوجود الخارجي يتصل بالحقيقة من حيث هو مناطها كذلك.

ولذلك قالوا: نفسك شريعتك، والوجود الخارجي حقيقتك، وعلى قدر معرفة

(١) مفتاح المعية ورقة ٤٥ أ.

الشريعة تكون الحقيقة، وعلى قدر جهلك بنفسك يكون جهلك بالوجود لا غير[1].

وقاعدة «من عرف نفسه عرف ربه» كما أنها تتفق مع واقع المنهج الإسلامي فهي تحدد البداية التي تبدأ منها المعرفة، وهو «وجود الإنسان».

فالإنسان مأمور بعبادة الله بمقتضى قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون﴾[2]. ولا عبادة ولا عبودية إلّا بمعرفته سبحانه وتعالى، ولا تصح عبادة لمن لم يعرف معبوده، ولا يعرف الله إلّا بمعرفة ما ربط به عبادته وهو وجود الإنسان المعبر عنه بالنفس.

ومعرفة النفس هنا يراد منها معرفة رابطة الربوبية والمربوبية، لا معرفة الألوهية على الإطلاق.

ولذلك يحدد النابلسي طبيعة هذه المعرفة النفسية بأنها لا تعرف إلّا بصفاتها القائمة بها، من الذل والافتقار والاضطرار، كما أن معرفة الحق والحقيقة لا تكون إلّا بمعرفة صفاتها التي هي: الغنى والعزّ والكمال والكبرياء وغير ذلك[3].

وإذا كان الوجود الإنساني هو بداية المعرفة عند النابلسي فإن علاقة ما لا بد أن تكون قائمة بين الإنسان والرب... ولا بد أن تكون تلك العلاقة دالة على نوع من الاشتراك في المعارف المراد معرفتها في الإنسان وفي الرب سبحانه وتعالى.

ولما كان هذا الاشتراك في المعروفات هنا وهناك يستحيل أن يكون متفقاً تمام الاتفاق، نظراً لاستحالة التشابه بين القديم والمحدث، فقد كانت تلك العلاقة هي الحقيقة والمجاز في الصفات.

وبيان ذلك: أن الله سبحانه وتعالى قد تعرف إلى خلقه من حيث الشرع بترجمة

---

(١) مدارج السالكين ص ٤٦.

(٢) سورة: الذاريات، آية: ٥٦.

(٣) النفحات المنتشرة في الأجوبة على الأسئلة العشرة ورقة ٦ أ.

المعاني القديمة القائمة بذاته، والتي هي صفاته باللسان العربي، في كلامه القديم، وعلى لسان رسوله صلّى الله عليه وسلم، فجميع تلك الألفاظ العربية التي ترجمت لنا بها تلك المعاني التي هي صفاته حقائق موضوعة لتلك المعاني لا مجازات.

وأما الذي فهمنا الله تعالى إياه من تلك الألفاظ العربية، وخلقه فينا، وسمّاه لنا بتلك الألفاظ فهو مجاز في اللسان العربي.

«فالقدرة مثلاً، معناها الحقيقي في اللسان العربي الذي نزل به القرآن العظيم: ما الله متصف به. أما ما خلقه فينا من القدرة الحادثة لنا على بعض الأشياء، وفهمنا إياه من معنى القدرة، فهو معنى مجازي للفظ القدرة في اللسان العربي، وعلى هذا المنوال جميع الصفات.

«فاللسان العربي الذي نزل به القرآن على صدر محمد صلى الله عليه وسلم جميع كلماته حقائق مستعملة في معانيها الحقيقية بالنسبة لله تعالى، وقد خلقنا الله تعالى متصفين بتلك الكلمات العربية المنزلة، لكن بطريق المجاز، وهو استعمال اللفظ في معنى آخر غير ما وضع له.

«فالوصف الذي وصف الله تعالى به نفسه حقيقة في كلامه المنزل على رسوله، وقد خلقنا متصفين به لكن مجازاً لا حقيقة، ثم إنه سبحانه وتعالى علمنا تلك المعاني المجازية التي خلقنا متصفين بها، ولم يعلمنا المعاني الحقيقية لتلك الألفاظ العربية التي هو سبحانه متصف بها، لعدم إمكاننا فهم ذلك.

«فإذا آمنّا به تعالى نظرنا إلى الوصف الذي وصف به نفسه في كلامه القديم، وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، ووصفنا الله به على حسب المعنى الحقيقي الذي هو في علم الله تعالى، لا على حسب المعنى المجازي الذي علمنا إياه، ووضعه فينا»[1].

فبعد أن نعرف النفس بصفاتها، وهي الفقر والاضطرار الى الله، وهي المعرفة

(١) الفتح الرباني ورقة ١٢.

العامة ، نعرفها على التفصيل بتلك المعرفة الصوفية الخاصة ، من حيث أن هناك علاقة اشتراك في الصفات بينها وبين خالقها ، ولكن على طريق المجاز في صفات النفس ، والحقيقة في صفات الله.

وما وجود هذه الصورة المجازية في النفس من تلك الصفات الحقيقية الإلهية إلّا لتقريب إدراك هذه الحقيقة ، أما إدراك حقيقة الصفة الإلهية المترجمة لنا بالكلمات العربية في القرآن والسنة فأمر بعيد المنال ، فوق طاقة البشر أجمعين.

فحيثما ترد الكلمات في المعارف الصوفية مؤذنة بالاشتراك بين الله والبشر في الصفات فهذا الاشتراك مأخوذ فيه مبدئياً أصل «الحقيقة والمجاز» وليس اشتراكاً حقيقياً بأي حال.

حتى الإيمان ، والذي يجب أن يكون له اعتبار خاص عند الإنسان من حيث هو عقيدة يقينية له نفس الاعتبار إذا قورن بإيمان الله تعالى القديم.

فالله تعالى وصف نفسَه بأنه «المؤمن». ونحن عند ايماننا موصوفون بأننا «مؤمنون». فهل هناك صلة بين الإيمان ومعرفة النفس؟ وهل هناك فرق بين معنى إيمان الله ، وبين معنى إيمان العبد؟

وبادىء ذي بدء أقول : إن هناك صلة وثيقة بين الإيمان وبين معرفة النفس تنطلق منها المعرفة الخاصة عند الصوفية كما تنطلق من غيرها من الأصول التي ذكرناها ، كما أن هناك فارقاً بين إيمان الله وإيمان العباد.

ولكي ندرك كل هذا لا بدّ من تحديد معنى إيمان الله ، ومعنى إيمان الإنسان.

والنابلسي يحدد معنى إيمان الله تعالى بأنه «المصدق بأن جميع ما يظهره من العدم الى الوجود من مخلوقاته موجود عنده في حضرة العلم ، لا ينقص من ذلك شيء ولا يزداد ، ولهذا نقول : إنه تعالى علم نفسه»[1].

---

(١) الفتح الرباني ورقة ٢٥.

إذن حقيقة إيمان الله تعالى هي علمه بعلمه ، وعلى هذا فالإيمان الإلهي قديم باعتبار أنه صفة لله تعالى كالعلم القديم.

وكذلك حقيقة إيمان العبد بالله إنما تنطلق من معرفته بنفسه ، والعبد حادث ، وعليه يكون إيمانه حادثاً وليس قديماً.

ويعود النابلسي ليحدد هذه الحقيقة تحديداً أدق فيقول :

« هذا اللفظ — وهو الإيمان — ينطلق على معنيين مختلفين ، لا يشبه أحدهما الآخر ولا بوجه من الوجوه.

« المعنى الأول : تصديق الله تعالى بذاته وبصفاته ، وبأفعاله ومنفعلاته ، وهذا المعنى قديم ، لا يتصور أن يكون حادثاً ألبتة.

« والمعنى الثاني : تصديق المخلوقات بذاته تعالى وبصفاته ، وبأفعاله ومنفعلاته ، وهذا المعنى حادث باحداث الله تعالى ذلك في المخلوقات ، لا يتصور أن يكون قديماً البتة.

« وإيمان الله تعالى بجميع ما آمن به من الأشياء في الأزل إيمان سمع ورؤية وإحاطة على السواء ، وأما إيماننا بجميع ذلك فهو إيمان بالغيب ، حتى أن شهودنا لتجلياته تعالى إيمان بها بالغيب ، باعتبار أنها تمثل لعقولنا بضرب من التجليات أيضاً ، فشهودنا للتجليات تجل آخر ، لا عين التجلي الأول ، ولا يماثل التجلي الأول »[1].

من هنا ندرك صلة الإيمان بمعرفة النفس ، من حيث أن الله تعالى يمثل لنا الحقائق الأولية التي نؤمن عن طريقها بضرب من التجلي ، ونحن حينئذ لا ندرك حقيقة الشيء ، وإنما ندرك الشيء بمثله.

وقد شرح النابلسي هذه الفكرة فقال :

---

(١) الفتح الرباني ورقة ٢٥.

« وإيماننا بالأشياء المحسوسة والمعقولة بضرب من التمثيل أيضاً ، فإنها لولا أن الله تعالى يمثلها لعقولنا عند معاطاة أسبابها ما أدركناها . فالبصر مثلاً وإدارته نحو الشيء سبب لتمثيل الله تعالى ذلك الشيء في عقولنا حتى ندركه ، وكذلك السمع وانصاته ، سبب لتصوير الله تعالى صورة ذلك الصوت مع معناه في العقل حتى ندركه ، وهكذا جميع المحسوسات ، وكذلك جميع المعقولات ، لولا أن الله تعالى يصور صورة ذلك الشيء في عقلنا عند جولان القوة المفكرة في مقدم الدماغ ، ثم يخلق لنا إدراكه لما أدركناه ألبتة .

« فحقائق ذوات المحسوسات والمعقولات كلها حينئذ إنما أدركنا أمثالها التي صورها الله في عقولنا . فأدركنا الشيء بمثله ، لأن كل شيء له مثل ، إلّا الله تعالى وصفاته ، وهذه حكمة عدم ادراكنا لله تعالى ، وعدم ادراكنا لصفة من صفاته ، لأنا لا ندرك الشيء إلّا بالمثل الذي يصوره الله تعالى فينا . فبالضرورة ما لا مثل له لا يدرك أبداً »[1] .

ولعلنا الآن ندرك أن معرفة النفس ذات صلة وثيقة بمعرفة الله تعالى ، ولكن لا يجوز القول : بأن معرفة العبد لله من هذه الوجهة هي معرفة إطلاقية إحاطية ، بل إنما هذه المعرفة التي تحصل للمتوجه إلى معرفة صورته ما هي إلّا معرفة الرابطة بين الربوبية والمربوبية ، وهي في التحقيق ترجع إلى أجزاء الوجود وهي النفس ، فما عرف العارف حينئذ إلّا جزء وجوده لا كله ، فضلاً عن معرفة الألوهية .

كما أننا نشير هنا إلى الشبه القائم بين ما يقرره النابلسي من استحالة إدراك حقائق المحسوسات والمعقولات ، من حيث أن كل ما ندرك منها هو ما يمثله الله لنا في عقولنا من أمثال ، وبين ما قرره « برونوفسكي » من أن أحدث الأجهزة العلمية الباحثة عن حقائق الأشياء انتهت إلى نتائج تتسم بعدم الدقة في إدراك هذه الحقائق .

فما أدركته الأجهزة العلمية الدقيقة حديثاً أدركه قبلها عبد الغني النابلسي بنور الكشف ، وبالفتح الإلهي في الرحمة الإلهية .

---

(١) الفتح الرباني ورقة ٢٥ .

ومع ذلك فهو يقرر أن ما يحسه العارف ويتذوقه ويدركه من المعارف لا يمكن نقله كما هو، وكما يحسه العراف ويتذوقه ويدركه، غير أنه يحاول تقريب كل ذلك الى طالبه بالكلام، وهو في نظره لا يفي بالغرض تمام الوفاء.

وهو يؤكد هذه النظرة، فيقول:

«فإن قلت لي: بين لنا هذا الإدراك المخصوص الذي اختص به أهل هذه الطريقة، وكيف معرفتهم بمخلوقات الله تعالى المحسوسات والمعقولات، التي عرفوا بها ربهم سبحانه وتعالى، أقول لك: قد كلفتني بما لا أقدر عليه إلّا بالكلام، لا بإيصال ذلك كما أني أراه إلّا بمعونة الله تعالى لك».

ثم يعود فيشير على طالب المعرفة من غير أهل هذه الطائفة أن يترك كلامهم لهم ولأمثالهم إن لم يستطع ذوق كلامهم، ويدرك مقاصدهم كما أدركوها.

ومن هنا فإن الكلام في المعارف الصوفية هو تقريب لها، لا تحديد لها، وإنما تحديدها شيء متصل بالذوق والوجدان لا غيره.

الفصل الثاني
المعرفة عند النابلسي

بين الفلسفة والتصوف :

هناك صراع تقليدي بين الفلاسفة والصوفية ، وأوضح مظاهر هذا الصراع يبدو في مسلك الغزالي نحو الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» . كما يبدو في انتقاص المسلك العقلاني من جانب الصوفية جميعاً من حيث اعتباره قمة المعرفة ، إذ أنهم لا يعترفون بالعقل إلّا في بدايات المعرفة .

ومن نظر إلى قول عبد الغني النابلسي عقب كلامه عن الأزل والأبد : «ومن نظر بعين المعرفة علم ما قلناه ، ومن نظر بعين العقل حار في عماه»(1) . عرف أن معارف العقل غير معتبرة عند العارفين من الصوفية على أنها المعرفة الصوفية .

ورغم أن الصراع قد يبدو خلافاً عادياً في وجهات النظر ، لا يتسم بالشدة والحدة عند الكثيرين ، وأخصهم الشيخ الفقيه الأصولي الصوفي أحمد زروق ، فهو يرى أن «تحقق العلم بالمزية لا يبيح السكوت عند تعين الحق ،إلّا عند العلم بحقيقة ما عليه الفاعل من غير شك ، ثم إن وقع إنكاره فليس بقادح في واحد منهما إذ كل على

---

(1) الفتح الرباني ورقة ١٥.

علم علمه الله إياه[1] » . رغم ذلك فإنه يبدو حديداً شديد اللهجة عند النابلسي ، فهو ينصح من يخالفه ولا يفهم كلامه ، ولا يستطيع استعمال المدرك الذي يدركون به الحقائق قائلاً : « أنصحك أن تترك كلامهم لهم ولأمثالهم ، ولا تدخل في تحريفه ولا تبديله ، وإيّاك أن تعتمد على إدراكك الوهمي ، وغفلتك المستولية عليك ، وليس وسعك إلّا إنكار كلامي ، واعتمادك على ما أنت عليه من الإدراك ، فتعيش حيواناً ، وتموت حيواناً ، ولا حظ لك من النور المحمدي سوى القيل والقال »[2] .

والنابلسي لا يمضي في هذه الحدة إلّا نهاية المطاف ، ولكنه يبدو في الكثير من تناوله لهذه المسألة موضوعياً ، غير أنه في رأيي كانت تعاوده نزعته « السوداوية » التي أصابته في صغره ، حتى كانت تخرجه عن نطاق البحث العلمي بالكلية ، كما أخرجته الى الجذب في أول أمره ، وإلى مهاجمة غيره كما هو ثابت في تاريخه[3] . فالبحث العلمي الحر لا يبيح للنابلسي أن يقول لتابعيه والمؤمنين بأفكاره : « واتفل في وجوه المنكرين الجاهلين ، الذين لا يعرفون الفرق بين الضلال وبين الحق المبين ، الضالين المضلين ، الخائضين بألسنتهم الحداد ، في أعراض الأولياء المقربين ، من المتقدمين والمتأخرين ، الموقعين بعض عوام المسلمين ، المضيعين لهم في طبقات سجين ، قطعهم الله ودمرهم[4] » .

ولكنه مع ذلك قد ناقش أفكار غيره في مواضع كثيرة بروح البحث العلمي الحر ، الذي يقارع الحجة بالحجة ، وينتصر للرأي بالدليل القاطع في نظره على الأقل ، مما يجعل هذه الهنات القليلة غير قادحة في فكر الرجل ولا منهجه إذا تجاوزنا عنها .

وفي الجانب المقابل هناك من الفلاسفة من انتقد مسلك الصوفية ، ولم يعتبره

(١) قواعد التصوف ص ٥١ .

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٣ ب ، ٤ أ .

(٣) الورد الأنسي ورقة ٧٦ أ .

(٤) رد الجاهل إلى الصواب في جواز إضافة التأثير الى الأسباب ورقة ٦ ب .

مسلكاً عملياً متفقاً مع العلم الذي يجب أن يكون عليه الإنسان من بين الكائنات ، وأظهر هؤلاء الفلاسفة «ابن رشد».

وقد عرض الدكتور محمد عاطف العراقي نقد ابن رشد لمسلك الصوفية في كتابه «المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد»(١) . وذكر أن ابن رشد يأخذ على الصوفية : أن طرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أي مركبة من مقدمات تؤدي إلى نتائج ، إذ أنهم يرون أن معرفتهم الله وغيره من الموجودات عبارة عن شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب(٢) .

وهذا صحيح ، ولكن المشاهدة الصوفية التي هي المعرفة تكون إلقاء في القلب ، وتكون بعد عملية روحية تستقر حتى يصبح «ملكة راسخة حاصلة للسالك بسبب الممارسة والرياضة ، متى شاء استعملها ، فحضر مع الله ، ويسميها السادة الصوفية مشاهدة للحق ، وتوجد بالقلب فقط»(٣) .

وابن رشد يورد نصاً يكشف عن منهجه النقدي بالنسبة للطريق الصوفي جاء فيه : «إن هذه الطريقة — يعني التصوف — وإن سلمنا وجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر والاعتبار ، ولكان وجودها بالناس عبثاً ، والقرآن كله إنما هو دعاء الى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر.

«نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك ، لأن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعليم وإن كانت ليست مفيدة له ، ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة ، وحث عليها في جملتها حثاً ، أعني على العمل ،

---

(١) انظر هذا البحث من ص ٢٥٣ الى ٢٧٢ من هذا الكتاب. مطبعة المعارف ١٩٨٠م.

(٢) المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢٥٩.

(٣) مفتاح المعية ورقة ٤٠ ب.

لا أنها كافية بذاتها كما ظن القوم ، بل إنها إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذي قلنا ، وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه »[١] .

والواقع أن ابن رشد أخطأ في ظنه أن الصوفية يشترطون إماتة الشهوات في أنفسهم ، وإلا فإنهم يصبحون من المخربين للكون كله ، إذ أن الكون قائم على أساس من شهوتي البطن والفرج ، وجميع الشهوات الإنسانية تابعة لهاتين الشهوتين ، ولكنهم عند نجاحهم في جهاد النفس يحولون هذه الشهوات من مصارفها العائقة لهم عن الجلاء القلبي والنفسي إلى مصارف شرعية أخرى تمدهم بمزيد من القوة على العمل البناء ، وهو الذي يقول به عبد الغني النابلسي .

« فالصفات الخبيثة في النفس هي من أصل الطبيعة البشرية ما لم تنتقل ، بأن تنصرف في مصارفها ، ولا يمكن أن تذهب بالكلية ، لأن في ذلك ذهاب البشرية ، وهو ممتنع في البشر ، وإنما ينصرف الشح بالدنيا إلى الشح على الطاعات والقربات ، وينصرف الحرص على اللذائذ الجسمانية الى الحرص على اللذائذ الروحانية ، وينقلب البخل بالدنيا بخلاً بالدين ، والحقد على المؤمنين إلى حقد على الكافرين من أهل الحرب ، ويصير الحسد على المال والجاه غبطة على الدين والتقوى ، ويتبدل المكر والبغي بين المؤمنين إلى مكر وخديعة في سبيل الله تعالى ، وهكذا جميع صفات النفس المذمومة تنصرف إلى أمور تحمد فيها ، فتصير بسبب ذلك محمودة ، قال الله تعالى : ﴿ومن يوق شُحَّ نفسه فأولئك هم المفلحون﴾[٢] . ولم يقل : ومن يزل شحّ نفسه ، لأن شحّ النفوس لا يزول ، وإنما يوقاه الإنسان »[٣] .

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص ١٤٩ . نقلاً عن المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

(٢) سورة : الحشر ، آية : ٩ .

(٣) مفتاح المعية ورقة ٤٥ أ . وانظر روح القدس لابن عربي ص ٢٨ ، والعرائس القدسية المفصحة عن الدسائس النفسية لمصطفى بن كمال الدين البكري تلميذ النابلسي ورقة ٢٥ أ مخطوط بخط المؤلف .

وإنما الذي أراده الصوفية هو مقاومة الخواطر جميعها من النفس في وقت التجربة الصوفية ، بحيث يتفرغ الصوفي بكليته وبهمته في تلك التجربة الى المراد ، فلا يحصل له تفرق يعوقه عن التركيز في التجربة ، وبذلك تؤتي التجربة آثارها من الصفاء والجلاء الذي عبر عنه النابلسي «بالمفارقة والاستقبال» [(١)] .

بل إن الشيخ الأصولي المحقق أحمد زروق كان واقعياً وعملياً في مسألة نفي الخواطر ، فقرر أن «قصد نفيها بإقامة الدليل على إبطالها يزيدها تمكيناً في النفس ، لسبقها وقيام صورتها في الخيال... فظهر أن دفعها إنما هو بتسليمها ، والتلهي عنها في أي باب كانت.. ويقال : الشيطان كالكلب ، إن اشتغلت بمقاومته مزق الإهاب ، وقطع الثياب ، وإن رجعت الى ربه صرفه عنك برفق» [(٢)] .

والصوفية لا يصادرون القرآن كما يدعي ابن رشد حين صادر طريقة التصوف بقوله : «إن القرآن كله إنما هو دعوة إلى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر» .

وبادىء ذي بدء نقول : إن النظر والاعتبار في القرآن موجه إلى أولي الأبصار والألباب والعلماء. قال الله تعالى :﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[(٣)]. وقال :﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾[(٤)] . وقال : ﴿إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾[(٥)] . وقال : ﴿إن في ذلك لعبرة لمن يخشى﴾[(٦)] .

والأبصار هي : بصائر القلوب ، لأن الاعتبار كما فسرناه نقلاً عن المحاسبي في الفصل السابق ليس لأبصار العيون منه سوى نقل الصور.

ثم تأتي بعد مرحلة نقل الصور مرحلة أخرى من الاستنتاج العقلي ، يخلص منها المعتبر الى الإقرار بالفطرة. وهذه صناعة العلم بالعقل ، وهو دلالة قوله تعالى : ﴿إن في ذلك لعبرة لمن يخشى﴾. لأنه ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾[(٧)].

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٧ ب.
(٢) قواعد التصوف ص ١١٠.
(٣) سورة الحشر آية ٢.
(٤) سورة يوسف آية ١١١.
(٥) سورة النور آية ٤٤.
(٦) سورة : النازعات ، آية ٢٦.
(٧) سورة : فاطر ، آية : ٢٨.

ثم تأتي مرحلة الدلالة من حالة إلى حالة مثلها ، وهي صناعة العقل والعلم أيضاً ، ثم التعجب من العظمة والاستغراق فيها ، وهي صناعة أبصار القلوب التي تنفذ الى أعماق الوجود ، فتزداد من العظمة ، لتزداد من نور البصيرة .

والصوفية كما رآهم ابن رشد هم ضرب من «الدراويش» . أو صنف من النسّاك ليست لهم خلفية من نظر العقل ، ولا أثارة من العلم ، ولكن الصوفية الذين يعنيهم النابلسي في الحقيقة هم قوم لهم الحظ الكبير من أنظار العقل ، واحترام هذا العقل إلى أن يستنفد قدراته على العمل ، ويصبح عاجزاً ، فحينئذ يبحثون عن مواهب أخرى لمواصلة العمل على طريق المعرفة .

فالعقل عند النابلسي كفيل بأن يصل بالإنسان الى الإيمان بالله تعالى ، ولكنه ليس كفيلاً بإدراكه هو سبحانه وتعالى . «فالعقل يستدل بوجود كل شيء من هذه المخلوقات على وجوده تعالى المنزه ، وذلك أن وجود كل محسوس أو معقول لا بد أن يكون صادراً عن وجود آخر ، لا يشبه هذا الوجود الحادث ، وإلّا كان حادثاً مثله ، والحادث ليس في قوته إحداث نفسه ولا مثله ، فمن رأى شيئاً من هذا الوجود الحادث سواء كان محسوساً أو معقولاً علم بالضرورة أن هناك وجوداً آخر صدر عنه هذا الوجود الحادث بالإرادة والاختيار ،لا بالكره والاضطرار ، وإلا لزم أن يدخل تحت إكراه غيره ، فيكون حادثاً ، وهو قديم ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

«وذلك الوجود القديم هو الله تعالى ، فالإيمان بالله تعالى حينئذ على حسب ما هو عليه من التنزيه التام لا يتصور أن يغيب عن العقل إلّا في أوقات غفلته التي يفرط فيها ، لأن وجود كل شيء دليل على وجود الله تعالى»[1] .

وخطأ ابن رشد في نقده للصوفية ناشيء من أنه يعتبر الصوفية مسقطين للتجربة النظرية من حسابهم من أول الأمر ، فلا يأخذون بها ، ولا يستخدمونها ، بل يعطلونها ، ويفتحون الباب أمام الإلهام والفتح الإلهي من أول قدم .

---

(١) الفتح الرباني ورقة ١٥.

وهذا الظن وإن كان صواباً عند تطبيقه على طائفة من المبطلين « الدراويش » فإنه ليس صواباً عند تطبيقه على الصوفية المعتبرين ، والمعترف بهم في نطاق التصوف كعلم وكفن تطبيقي على السواء.

فالتصوف هو إتقان مقام الإحسان ، ومقام الإحسان جزء من عقيدة ثلاثية للإسلام هي : الإسلام ، والإيمان ، والإحسان . ولا يمكن أن يكون إيمان بلا إسلام ، ولا يمكن أن يكون إحسان بلا إيمان وإسلام.

والإيمان يستنفد النظر العقلي حتى يصلح أن يكون إيماناً ينبني عليه الإحسان. « فالعالم من حيث نسبة بعضه إلى بعض فيه ترتيب وتقديم وتأخير ، كترتيب الأسباب على المسببات ، والمفرد على المركب ، والجزء على الكل ، ويلزم من ذلك وجود الزمان والمكان ، فيتقدم الأمس على اليوم ، والماضي على المستقبل ، وكل ذلك في نظر العقل »[1] .

وهكذا يمضي النابلسي مع الصوفية في النظر العقلي على أساس السبب والنتيجة ، والجزء والكل ، والإفراد والتركيب ، إلى أن تنقطع تلك المعاني ، ويعجز العقل عن مواصلة سيره على أساسها ، فيلقي العقل قياده حينئذ إلى مدرك آخر ، يستطيع أن يدرك أو على الأقل يؤمن بوجود فوق هذا الوجود الظاهر لا زمان بالنسبة إليه ، ولا ترتيب في ذات العالم عنده ، ولا تقديم ولا تأخير ، بل جميع الأزمان من مبدئها الى ما لا نهاية له موجودة عنده حاضرة جميعها ، لا يتغير شيء منها ولا يتبدّل[2] .

والنابلسي يعترف بالأسباب ، ورغم أنه يرى أن السبب «سنة وطريقة وعادة إلهية جارية في خلقه ، متكررة غير منقطعة ، إذ لا بدّ في حصول كل مطلوب لأحد من الناس من تقدم السبب»[3] .

---

(١) الفتح الرباني ورقة ١٥ .

(٢) الفتح الرباني ورقة ١٥ .

(٣) مفتاح المعية ورقة ٣٢ ب.

ورغم أنه يجوز نسبة التأثير إلى هذه الأسباب ، في الظاهر[1] ، فإن الأمر في الحقيقة يؤذن بأنه لا تأثير لذلك السبب ، وإنما يخلق الله المطلوب عنده ، لا به[2] .

ويقرر النابلسي أن الأسباب ثلاثة : فهناك الأسباب الشرعية كالطاعات وهي أسباب للنجاة في الآخرة ، يخلق الله النجاة عندها لا بها ولا فيها ولا لأجلها. وكذلك المعاصي وهي أسباب للهلاك.

وهناك الأسباب العقلية ، كالفكر والنظر في الأدلة ، والإحساس بالمحسوسات ، فكلها أسباب للإدراكات العقلية ، يخلق الله الإدراك عندها ، لا بها ولا فيها ولا لأجلها.

وهناك الأسباب العادية ، كالنار للإحراق ، والماء للإغراق ، والمرآة للرائي ، وهكذا ، إلى ما في الوجود من أسباب.

والحقيقة القائلة بأن الله هو الفعّال عند الأسباب ، وليست الأسباب فاعلة بذاتها مقيسة قياساً عقلياً على « التوالد والتناسل الصوري ، كتوالد صور بني آدم بعضهم من بعض ، وصور الحيوانات بعضها من بعض ، لا يحصل ذلك بغير الذكر والأنثى ، ولكن الذكر والأنثى ليسا فاعلين في الحقيقة[3] .

وهم يستدلون على استعلاء الله تعالى وراء عالم الأسباب ، وعلى أن الأسباب ليست فاعلة بذاتها ، بأن الله تعالى نبه على ذلك بخرق العادات في الخلق ، فالنار لم تحرق إبرهيم ، والسكين لم تقطع رقبة إسماعيل ، والماء لم يغرق موسى ، وخلق آدم دون أب ولا أم ، إلى غير ذلك من الخوارق المقررة في القرآن الكريم[4] .

واتهام ابن رشد وغيره من الفلاسفة للصوفية بأن طريقتهم لا تعتمد على العلم

---

(١) رد الجاهل الى الصواب ورقة ٢ أ.

(٢) مفتاح المعية ورقة ٣٢ب.

(٣) مفتاح المعية ورقة ٣٣ أ.

(٤) المصدر السابق والموضع.

النظري اتهام تنقصه الدقة ، لأن الصوفية يسيرون مع غيرهم من علماء النظر الشرعي والعقلي ، حتى يستنفدوا مقدرة العقل على النظر كما قلنا ، ثم لا يقنعون بما يصل إليه العقل ، وإنما يبحثون عن مدارك أخرى تحقق لهم طموحهم ، وهذه المدارك فوق العقل بالفعل ، ومن هنا تكون المقارنة بين المنهج العقلاني ، والمنهج « الفوقاني على العقل » مقارنة غير ذات موضوع . بل إن المقارنة الصحيحة تكون بين الصوفية الذين ما زالوا في مرحلة النظر العقلي ، وبين غيرهم من أصحاب النظر العقلي الآخرين ، والطرفان في هذه المرحلة ليسا متقابلين.

وإنما يتقابلان بعد أن يخرج الصوفي عن نطاق العقل لا غير.

أما قبل ذلك فإن لهم منهجاً مرسوماً لا يحيدون عنه ، ونحن نسوقه كما أورده الكلاباذي على طوله حسماً لهذا الخلاف الخطير بين طائفتين من أعظم طوائف الأمة أثراً في الثقافة الإسلامية ، والمعرفة الإسلامية .

« علوم الصوفية علوم الأحوال ، والأحوال مواريث الأعمال ، ولا يرث الأحوال إلّا من صحح الأعمال .

« وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها ، وهي علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وفروعه ... وهذه علوم الاكتساب . فأول ما يلزم العبد الاجتهاد في طلب هذا العلم وإحكامه على قدر ما أمكنه ، ووسعه طبعه ، بعد إحكام علم التوحيد والمعرفة على طريق الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح ، فإن وفق إلى ما فوقه من نفي الشبه التي تعترضه فذاك...

« ثم يشتغل باستعمال علمه ، ويعمل بما علم . فأول ما يلزمه علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها ، وتهذيب أخلاقها ، وعلم مكائد العدو ، وفتنة الدنيا ، وسبيل الاحتراز منها ، وهذا العلم علم الحكمة .

« فإذا استقامت النفس على الواجب ، وتأدبت بآداب الله ، من زم جوارحها ، وحفظ أطرافها ، سهل عليه إصلاح أخلاقها ، وتطهير الظاهر منها ، فعند ذلك يمكن للعبد مراقبة الخواطر ، وتطهير السرائر ، وهذا هو علم المعرفة .

«ثم وراء هذا علوم الخواطر، وعلوم المشاهدات والمكاشفات، وهي التي تختص بعالم الإشارة، **وهو الذي تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم التي وصفناها**»[1].

فها نحن نرى أنهم لم يتفردوا بمذهبهم إلّا بعد أن أحكموا ما أحكم غيرهم من علوم النظر العقلي، والناظر في قائمة موضوعات كتاب مثل «التعرف» أو «اللمع» يدرك على الفور أنهم تكلموا في الأسماء والصفات، والرؤية، والقدر، وأفعال العباد، والاستطاعة، والجبر، والأصلح، والمعرفة في ذاتها، ومعرفة الله تعالى، والروح، والإيمان وحقائقه، والتوحيد، وصفة العارف، ثم تكلموا في المقامات ابتداء من التوبة وانتهاء باليقين. ثم تكلموا بعد ذلك في القرب والاتصال، والتجريد والتفريد، والجمع والتفرقة، إلى آخر علوم الصوفية الخاصة التي تفردوا بها بعد مشاركتهم فيما تحتها من العلوم والمعارف.

ومن العجيب أن يصف ابن رشد طريقة التصوف في المعرفة بأنها «ليست عامة للناس بما هم ناس»[2]. فإن كان يريد تعذر السير على منهاجها لكل الناس فإن الفلسفة هكذا هي الأخرى، ليست متاحة للناس بما هم ناس. وإن كان يريد أنهم يستعملون مدركات (بكسر الراء) ليس في مقدور كل الناس استعمالها، أما الفلسفة فهي تستعمل العقل الذي يقدر الناس على استعماله جميعاً — فهو على حق، ولكن المدرك الذي يستعملونه يمكن لكل إنسان أن يحصل عليه إذا جاهد نفسه، ودخل في تجربة طوّيلة للكشف عن هذا النبع الفياض في داخل الإنسان، فجعله صالحاً لاستقبال الفيض.

ولكن ليس كل إنسان مطالباً بأن تكون له مدارك الصوفية، بينما كل إنسان مطالب بأن ينظر بعقله في الدليل الموجب لوجود الله على الأقل حتى تستقيم عقيدته، وإنما لجأ الصوفية الى محاولة الكشف عن مدارك أشمل من العقل،

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٤ — ١٠٦ الطبعة الثانية ١٩٨٠ دار عطوة للطباعة — القاهرة.

(٢) المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢٦٠.

لإدراك ما وراء العقل ، لأن العقل لا يمكنه أن يدرك الله تعالى ، مع أنه يمكنه أن يدرك كل شيء.

ويعلل النابلسي هذا العجز من العقل بأن الله تعالى في غاية اللطافة ، والعقل بالنسبة اليه في نهاية الكثافة ، واللطيف يدرك الكثيف ، والكثيف لا يدرك اللطيف ، ولهذا نرى الجسم لا يمكنه أبداً أن يدرك العقل ، لشدة لطافة العقل بالنسبة إليه ، وأما العقل فيدرك الجسم »(١) .

ويفترض ابن رشد أن الصوفية يرومون الاتحاد بالله ، ثم ينكر عليهم أن يصلوا إلى ما يريدون «إذ كان من الضروري في الوصول إلى ما يريدون معرفة العلوم النظرية ... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان. فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عددت في كتاب البرهان »(٢) .

والصوفية لا يرومون الاتحاد ، ولا يقرون ، ولا يوافقون القائلين به ولاسيما النابلسي الذي قرر في عقيدة الصوفية هذه الحقيقة ،فهو يشهد معهم« أن الله تعالى لم يحل في شيء من مخلوقاته ، ولا حل فيه شيء من مخلوقاته ، لأن الحلول إنما يتصور بين الشيئين اللذين يجمعهما وصف واحد ، ولا مناسبة بين العبد والرب في شيء من الأشياء ، ولا في مجرد الوجود ، فكيف يتصور أن يحل أحدهما في الآخر ، أو يتحد احدهما بالآخر ... أرأيت أن الليل في نفسه موجود ، وهو بالنسبة إلى وجود النهار معدوم ، فهل يتصور أن يكون النهار حالاً في الليل أو متحداً به ، أو بالعكس » ؟ (٣) .

فلا بالعلوم النظرية ولا بغيرها يمكن أن يحدث هذا الاتحاد .. أما الاتصال الذي

---

(١) الفتح الرباني ورقة ١٥.

(٢) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ٩٥ نقلاً عن المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢٦٢ .

(٣) الفتح الرباني ورقة ١٤.

رآه ابن رشد اتحاداً فليس هو كما رآه. «فمعنى الاتصال: أن ينفصل بسره عما سوى الله، فلا يرى بسره بمعنى التعظيم غيره، ولا يسمع إلّا منه»(١).

وقريب منه قول بعضهم: «الاتصال: وصول السر إلى مقام الذهول، ومعناه: أن يشغله تعظيم الله عن تعظيم من سواه»(٢).

وقال النوري: «الاتصال: مكاشفات القلوب، ومشاهدات الأسرار، فمكاشفات القلوب كقول حارثة: كأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً. ومشاهدات الأسرار كقوله عليه السلام: اعبد الله كأنك تراه»(٣).

الصوفية ومعرفة الله في المعقول والمحسوس:

قال الجنيد البغدادي: «المعرفة معرفتان: معرفة تعرف، ومعرفة تعريف ومعنى التعرف: أن يعرفهم الله نفسه، ويعرفهم الأشياء به. ومعنى التعريف: أن يريهم آثار قدرته في الآفاق والأنفس، ثم يحدث فيهم لطفاً يدلهم أن الأشياء لها صانع. وهذه معرفة عامة المؤمنين، أما الأولى فهي معرفة الخواص»(٤).

ويقول عبد الغني النابلسي: «المقصود: رؤية عالم الغيب في عالم الشهادة، من هذه المعقولات والمحسوسات، فيرى الله في كل شيء يشهده من معقول ومحسوس»(٥).

ووحدة الأفعال الإلهية هي القدر المشترك بين الصوفية وغيرهم من أهل النظر في المعرفة، ثم يفترقون بعدها، أما المحسوسات والمعقولات الظاهرة فهي الطريق المتفق عليه بين الجميع للمعرفة كما يؤكّد ذلك النابلسي «فالحضور معه تعالى، والشهود له، لا يكون أبداً إلّا في الأشياء الموجودة، معقولة كانت أو محسوسة، فإذا دامت

(١) التعرف ص ١٢٩.
(٢) المصدر السابق ص ١٣٠.
(٣) المصدر السابق ص ١٢٩، ١٣٠.
(٤) التعرف ص ٧٩.
(٥) مفتاح المعية ورقة ٤٥ ب.

الأشياء مشهودة مع الحضور ، فالعبد في مقام شهود أفعال الله تعالى. فإن كانت الأشياء غير مشهودة مع الحضور ، بل المشهود نور واحد كالبرق اللّامع ، فالعبد في مقام شهود صفات الله تعالى. فإن لم يكن شيء من الأشياء مشهوداً مع الحضور ، فالعبد في مقام شهود ذات الله تعالى.

« والمحمدي الكامل تعتريه الأحوال الثلاثة ، ولا يقف معها ، فهو يتنقل فيها ، ويتقلب معها أبداً على اختلاف الحضرات والتجليات ، وليس له مقام مخصوص »[1] .

والمقصود بالحضور هنا : الحضور مع الله بالقلب والوجدان على الوجه الذي شرحناه في سلوك « النقشبندية » .

ومن هنا تتقرر « الغيبة » مع هذا الحضور ، أي الجمع بين « الغيبة والشهود » .

والغيبة تعني : أن يغيب عن خطوط نفسه فلا يراها ، وهي قائمة معه ، موجودة فيه ، غير أنه غائب عنها بشهود ما للحق . كما قال أبو سليمان الداراني وبلغه أنه قيل للأوزاعي : رأينا جاريتك الزرقاء في السوق. فقال : أو زرقاء هي؟ قال أبو سليمان : انفتحت عيون قلوبهم ، وانطبقت عيون رؤوسهم »[2] .

أما الشهود فهو : أن يرى خطوط نفسه بالله لا بنفسه . أي أن يأخذ ما يأخذ بحال العبودية ، وخضوع البشرية ، لا للذة والشهوة[3] .

فالصوفية وغيرهم من النظار يقفون جميعاً على البرزخ الفاصل بين الأفعال وبين الصفات الإلهية . يتفقون في آلات النظر ، ووسائل المعرفة ، وإن اختلفوا في شيء واحد هو التزام الصوفي بالتقوى[4] ، وعدم التزام الفيلسوف بها . أي إن الصوفية تشترط سلوكاً معيناً لصحة المعرفة ، حيث لا يشترطها غيره ، وإن اتصف بها[4] .

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٤٤ ب.

(٢) التعرف ص ١٤٠ ، ١٤١.

(٣) التعرف ص ١٤١.

(٤) نتيجة العلوم ورقة ٢ أ.

قد يكون الفيلسوف أو المتكلم تقياً في ذاته، ولكن هذه التقوى ليست شرطاً عندهم في صحة المعرفة، كما أن الالتزام بقواعد سلوكية معينة ليس شرطاً عندهم كذلك للوصول الى نوع معين من المعرفة.

وقد يشترك جميع النظار في معرفة الصفات الإلهية، ولكن لكل فريق مشهده منها. أما شهود الذات، وهو مقام الغيبة والفناء عن الفناء، فهو مشهد خاص بالصوفية وحدهم.

ومع ذلك فإن النابلسي يتهم غير الصوفية بالغفلة عن معرفة المحسوسات والمعقولات «وأهل هذه الطريقة ينظرون إليهم، ويعرفون ما هم فيه من الخطأ والوهم والغفلة عن معرفة الأشياء المحسوسة والمعقولة، ولا يرون فيهم الاستعداد لزوال تلك الغفلة عنهم إلّا بمعونة الله تعالى»[1].

ويعترف النابلسي بأنه عاجز تماماً عن بيان الكيفية التي يدرك بها الصوفية مخلوقات الله تعالى المحسوسة والمعقولة التي يصلون منها إلى معرفة الله تعالى... وهو يقول لمن يطلب منه شرح طريقهم في المعرفة بإدراكهم الذي حدده بالفتح الإلهي: «لقد كلفتني بما لا أقدر عليه إلّا بالكلام، لا بإيصال ذلك إليك بحيث ترى أنت ذلك كما أراه أنا إلّا بمعونة الله تعالى»[2].

ولكنه لا يرى بدأً من محاولة استعمال اللغة لتوصيل المعاني التي يشهدونها إلى من لم يسلك مسلكهم، ويسمي كلامه حينئذ «إشارات». ويقول:

«إن الجميع معتقدون الله تعالى موجود وحده، قبل وجود العوالم كلها المحسوسات منها والمعقولات، ووجوده هو الحق القديم الأزلي والأبدي، المنزه عن مشابهة كل محسوس وكل معقول أزلاً وأبداً.

---

(١) نتيجة العلوم ورقة ٣ أ.

(٢) المصدر السابق ورقة ٣ ب.

«ثم إنه تعالى موصوف بالصفات العلية، وسمي بالأسماء الحسنى، فاقتضت صفاته وأسماؤه في الأزل أن تظهر عنه المخلوقات كلها، المحسوسات منها والمعقولات، مخترعات على غير مثال سابق، ولا وجود لها في أنفسها أصلاً، بل هي معلومات في علمه القديم، مفصلة في العلم على حسب هذا الترتيب الظاهر، وهو تعالى متوجه عليها بها، بكلامه القديم الذي ليس بصوت ولا حرف.

«فتسمى ذاته بهذا الاعتبار وجهاً، من قوله سبحانه وتعالى: ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾ [1]. أي إلّا ذاته وقوله تعالى: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ [2] أي ذاته. وقوله: ﴿كلّ من عليها فان. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [3]. أي ذاته» [4].

جميع العوالم المحسوسة والمعقولة إذن لها وجهان:

وجه من حيث وجودها في العلم القديم مفصلة على هذا الترتيب الظاهر، من حيث كونها معلومات لله تعالى. وهي من هذا الوجه حق.

ووجه آخر من حيث ظهورها إلى عالم المحسوس والمعقول بكلمة الله وأمره بقوله: ﴿كن فيكون﴾. وهي من هذا الوجه باطلة، لأن وجودها ليس وجوداً ذاتياً، بل هو مستمد من الله تعالى، يمكن أن يزول في أي لحظة، فالوجود بالقوة ليس من صفاتها في هذا العالم، عالم الفناء والبطلان.

ويستدل النابلسي على هذه المعرفة إلى جانب الذوق والفتح بالنصوص الشرعية.

«في الحديث الصحيح: أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد:

«ألا كل شيء ما خلا الله باطل».

---

(١) سورة: القصص، آية: ٨٨.

(٢) سورة: البقرة، آية: ١١٥.

(٣) سورة: الرحمن، آية: ٢٦ — ٢٧.

(٤) نتيجة العلوم ورقة ٤ أو تحقيق الذوق والرشف ورقة ٢ أ. والوجود الحق ورقة ١٣ أ. وغير ذلك من كتبه.

«وقال الله لنبيه صلى الله عليه وسلم العارف به ، المدرك هذا الإدراك المخصوص بهذه الطائفة ، لأنه إمامهم ومتبوعهم : ﴿قل جاء الحق﴾ أي ظهر لي وتبين عندي ﴿وزهق الباطل﴾ أي انكشف لي بطلان الباطل الذي هو كل محسوس ومعقول ﴿إن الباطل﴾ المذكور ﴿كان زهوقاً﴾ من قبل أن ينكشف لي بطلانه وأنه زاهق»[1].

والنابلسي حين يحقق بطلان الموجودات المحسوسة والمعقولة رغم وجودها ، يرد على كل المنكرين لطريقة الصوفية في المعرفة والاتصال كابن رشد وابن باجة وغيرهما دون أن يسمي منكراً بعينه ، وينكر على المنكرين استطاعتهم أن يدركوا هذا الكلام ويتيقنوه على طبق ما أدركه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأدركته هذه الطائفة ، ببركة متابعتهم له في تقوى القلوب المنتجة لتقوى الظاهر.

ويؤكد انكاره قائلاً : «لا أظن أنك تقدر على إدراك ذلك أصلاً ، فكيف تحدثك نفسك أنك تقدر أن تفهم كلام هذه الطائفة ، وأهل هذا الإدراك المخصوص . بل كيف تحدثك نفسك أنك تعترض عليهم بفهمك في معاني كلامهم ما لم يريدوه من كلامهم على مقتضى إدراكك الوهمي ، وغفلتك التي هي حجابك عن ربك . ما هذا الّا اعتداء منك وافتراء وجرأة على خاصة عباد الله المكرمين»[2].

لقد حاول النابلسي تقريب هذا المعنى ما استطاع في مواضع من كتبه متفرقة ، ونقطة الانطلاق هي استقلال الإنسان بالعمل المحسوس أو المعقول ، واستقلال الكائنات بحركاتها وسكناتها . فإذا رأى غير الصوفي الإنسان والكائنات مستقلين بالحركة والسكون فإن الصوفي لا يراهم مستقلين بها . بل هو يبني على بروز هذه الكائنات من العلم إلى الظهور بكلمة الله دوام افتقارها وعدم استقلالها.

«فجميع العوالم عنده قائمون بالله تعالى ، فالله يحركهم ، والله يسكنهم ، والكل

---

(١) نتيجة العلوم ورقة ٤ ب ، وتحقيق الذوق والرشف ورقة ٣ أ . والوجود الحق ورقة ١٤ أ . ومفتاح المعية ورقة ٣٠ أ . وغير ذلك من كتبه .

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٤ ب .

أفعاله ، فالحركات له ، والسكنات له ، لا لنفوسهم ولا لعقولهم ولا لأرواحهم ولا لأبدانهم ، فالله المتكلم بألسنتهم ، وهو المتناول بأيديهم ، وهو العالم بعقولهم ، وهو المدرك بأنفسهم ، ولا حول ولا قوة لهم إلّا به ، فهو هم من حيث التأثير ، وهم ليسوا هو من حيث التصوير والتغيير...

«فجميع أعمال العوالم كلها أعمال الله تعالى حقيقة ، والله هو العامل لتلك الأعمال كلها ، ولكنه حكم بنسبة تلك الأعمال إلى من أظهرها عليه نسبة مجازية ، وجعل عليها الثواب والعقاب ، وشرع الشرائع ».[1]

وتعترض النابلسي مشكلة بالغة الأهمية ، وهي أنه يقرر أن الموجود الحاضر هو الله وحده ، وما سواه باطل غير موجود ، حتى نفسه وشهوده ذلك أيضاً[2] . فهل يعني هذا أن العارف لا يدرك شيئاً من العوالم مما يدركه «أهل الغفلة» على حد تعبيره؟

ينفي النابلسي هذا الزعم ، ويقرر «أن المراد أن لهذا العبد مرتبتين: مرتبة الظهور ، ومرتبة البطون. والمميز بين المرتبتين هو جميع هذه العوالم.

«فإذا وجدت العوالم عند هذا العبد لم توجد هي ، وإنما هو ظهور الله تعالى في أطوار صفاته وأسمائه.

«وإذا فنيت هذه العوالم عنده ، فإنما هو بطون الله تعالى ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن.

«ومتى رأى العبد شيئاً فإنما رأى الله تعالى في مرتبة ظهوره ، لا أنه رأى ذلك الشيء. والظاهر هو الله لا ذلك الشيء ، لأن الله قال: ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾ والهالك لا يرى لأنه عدم صرف»[3] .

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٣١ ب. وعذر الأئمة ورقة ٣ أ.

(٢) مفتاح المعية ورقة ٣١ ب.

(٣) مفتاح المعية ورقة ٣١ ب.

وترجع هذه الحقيقة الى حقيقة أخرى متصلة تمام الاتصال بالمحسوس والمعقول وبمعرفة الله سبحانه وتعالى هي حقيقة «الظهور والبطون».

والظهور والبطون موضوع يتردد كثيراً في الفكر الصوفي الإسلامي، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾[1].. وقد استغلّ الصوفية هذه الآية القرآنية، وانطلقوا منها نحو المعرفة الإلهية.

وبادىء ذي بدء أقول: إن حقيقة الظهور والبطون تعني بالمقام الأول تأكيد المشاركة الإنسانية في المعرفة، لأن إدراك حقيقة الظهور والبطون لا بدّ فيه من أن يؤخذ الإنسان نفسه بعين الاعتبار، باعتباره أحد المظاهر التي تشترك في الظهور والبطون.

فالصوفية على هذا تعارض المسلك الذي ينفصل فيه العارف عن المعروف حتى يستطيع أن يفحصه بطريقة خارجية. بل إنها تؤمن تماماً بأن المعرفة تشير إلى «وحدة العارف والمعروف[2]. وهذا أدخل في باب وحدة الوجود، إلّا أننا سنتناول منه الجانب الذي لا بدّ منه في المعرفة.

وليس معنى هذا أن الصوفية يهدرون هذا النوع من المعرفة الذي ينفصل فيه العارف عن المعروف بحيث يفحصه فحصاً موضوعياً، لأن هذا الضرب من المعرفة هو مناط الاعتبار المؤدي إلى اليقين.

ومن هنا كان «الفناء» الصوفي متصلاً تمام الاتصال «بالتجلي والاستتار». فالفناء هو «اضمحلال الوجود الظلماني للسالك، والذي هو ظلمة لا يتبين فيها ظهور الحق بالنظر إلى ما أدرك من ذاته، مع الغفلة عن كونه فعلاً من أفعال الله تعالى»[3].

---

(١) سورة: الحديد، آية: ٣.

(٢) الوجود الحق ورقة ٤٧ أ والظل الممدود ورقة ٥ ب ونتيجة العلوم ورقة ٦ ب. وشرح العينية الجيلية ورقة ٣٥ أ ب.

(٣) مفتاح المعية ورقة ٥٥ ب.

فإذا فني العبد عن ظلمانيته ، وعن طبعه الذي يوسوس له بأن ذاته متكيفة بكيفية ثابتة تسمى وجوداً ، أدرك أن وجوده ليس طبيعياً ، وإنما هو ظهور إلهي أنتج حقيقة روحانية من العدم الى الوجود الى العدم ، متشكلة بصور وكيفيات مختلفة .

فحينما يكون العبد في ظلمانيته لا يدرك إلّا ذاته منفصلة عن الوجود ، وإذا فني عن هذه الظلمانية ، ثم فني عن فنائه هذا كان باقياً فيما فني عنه من الموجودات ، ولكن بلا ظلمانية ، وحينئذ يشهد العبد الحق في الموجودات ، لأن الحق حينئذ هو الظاهر له بعد فناء ظلمة الطبع عن عين البصيرة «وفيه ترى الحق ظاهراً في جميع الوجود ، لا يخلو عن ظهور شيء مطلقاً ، وفيهم تفهم قوله تعالى : ﴿الله نور السموات والأرض﴾ (١) .

وهذا الظهور الناشىء عن الفناء ليس هو الحق بذاته ، وإنما هو ظهور استعدادك لك من حيث إدراكك لظهور الحق ، لا هو ظهور الحق من حيث ما هو عليه في أزله (٢) .

من هنا تكون معرفة التجلي والاستتار ، ومنها نتحدث عن مشكلة «الظهور والبطون» . فالتجلي رفع حجب البشرية . والاستتار : أن تكون البشرية حائلة بينك وبين شهود الغيب (٣) .

ولقد تحدث النابلسي عن الظهور والبطون من حيث صلتها بالمعرفة الإلهية عن طريق الكائنات المحسوسة والمعقولة في تركيز مفيد في ثلاثة مواضع من كتابه «الفتح الرباني» . وتكلم عن هذا الموضوع في مواضع كثيرة جداً من كتبه ومتناثرة هنا وهناك ، وأخصها الوجود الحق ، وجواهر النصوص ، وشرح العينية الجيلية ، ومفتاح المعية ، ونتيجة العلوم ، والظل الممدود ، وعشرات من كتبه ، ولكننا سنكتفي بالمواضع الثلاثة من «الفتح الرباني» لوفائها بالمراد .

---

(١) سورة : النور ، آية : ٣٥ .

(٢) مفتاح المعية ورقة ٥٥ ب .

(٣) التعرف ص ١٤٦ .

وأول المواضيع في الترتيب موضوع ظهور الله تعالى في آدم عليه السلام الطيني. إذ أذن الله تعالى له أن يظهر في أي مظهر أراده، فلما ظهر في باطنية آدم مستتراً بظاهريته، ولما كان ذلك فقد انحجب إبليس بالكثيف وهو الطين عن اللطيف وهو الحق الظاهر في باطنيته. «فأبى النزول عن لطافته إلى كثافة ظاهرية آدم عليه السلام، ولهذا قال: ﴿أأسجد لمن خلقت طيناً﴾[1]. ﴿لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون﴾[2]. ولم يشعر بباطنية آدم التي هي صورة الحق، وحسب أن الحكم للظاهريّة، فجهل ما أودع الله في باطن آدم، ولو علم بذلك لبادر بالسجود كالملائكة»[3].

وهنا علم الله آدم الأسماء كلها، ثم أجرى امتحاناً للملائكة في معارف آدم التي علمه الله إياها، وكان النجاح من حظ آدم، فكان اختياره للخلافة قائماً على اساس المعرفة التي علمه الله إياها.

وهنا تبدو المواجهة بين آدم وربه سبحانه وتعالى في معرفة العلوم التي علمه الله إياها، إذ لم تكن عن طريق الوحي، وإنما كانت مواجهة صريحة لا ندري نحن عن حقيقتها شيئاً.

أمامنا إذن: حقيقتان:

أولاهما: ظهور الله تعالى في باطنية آدم مستتراً بظاهر آدم الصيني.

والثانية: المواجهة وتلقي آدم المعارف عن ربه مباشرة وهكذا جميع المخاطبات الموجهة لآدم، بدليل قوله تعالى: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً﴾[4].

---

(١) سورة: الإسراء، آية: ٦١.

(٢) سورة: الحجر، آية: ٣٣.

(٣) الفتح الرباني ورقة ١٩.

(٤) سورة: طه، آية: ١١٥.

وكان من جملة العهود المعقودة بين الله وبين بني آدم عهد الربوبية في قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾. وكان السبب في هذا العهد قوله تعالى: ﴿أن تقولوا: يوم القيامة إنا كنّا عن هذا غافلين. أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم﴾ (1).

فالغفلة وعالم الكثرة هما سبب نسيان العباد للمعرفة الأولى التي هي موضوع العهد بين الله وبين عباده. فالغفلة والكثرة حجاب، وزوالها يعيد الإنسان إلى فطرته الأولى التي تلقى بها عهد الله بالمعرفة.

وحينما ظهر الله سبحانه وتعالى في باطنية آدم مستتراً بظاهريته فالله هو الظاهر، وآدم هو الباطن من حيث الأصل. فما زال الله ظاهراً وما زالت المعلومات ومنها آدم باطنة في العلم.

فلما ظهرت لم تتغير على ما كانت عليه، وإنما هي مراتب في الوجود لا غير.

ومن هنا فالكفر كما حدده النابلسي في حقيقته التي هي باطن الشرع المسمى بالحقيقة: «ستر الظاهر بالباطن، وستر الباطن بالظاهر» (2). فمن ستر الله بالكائنات فقد كفر. ومن نظر إلى الله وأنكر الكائنات المعقولات والمحسوسات فقد كفر... «فالظاهر لم يزل ظاهراً، والباطن لم يزل باطناً، وسترته كما سترك، وأظهرته كما أظهرك، ولا بدّ من الستر، ولا بدّ من الإظهار. وما أحسن قول القائل:

عطس الصّبح في الدجا فاسقنيها خمرة تترك الحليم سفيها
لست أدري من رقة وصفاء هي في كأسها أم الكأس فيها(3)

ويؤكد النابلسي في الموضع الثالث قيمة الإنسان ومشاركته في عملية المعرفة في مقابلة الفصل بين الذات والموضوع كما جرت عليه الفلسفة فيقول: «إن الأكوان

(1) سورة: الأعراف، آية: ١٧٢، ١٧٣.
(2) الفتح الرباني ورقة ١٧.
(3) المصدر السابق والموضع.

جميعها في القلوب، وليست القلوب في الأكوان، والبواطن أوعية الظواهر، وليست الظواهر أوعية البواطن، فمن نظر إلى الظواهر نظر إلى المظروفات، ومن نظر إلى البواطن نظر إلى الظروف. وأنت إنما جئت من باطنك الى هذا العالم لا من ظاهرك، فاحذر من تلبيسات الشيطان، واخرج من حيث جئت، لا من حيث أنت، فإن هذا باب الأزلية»[1].

هكذا حدد الصوفية المعرفة عن طريق المحسوسات والمعقولات الظاهرة، وهكذا بقيت المحسوسات والمعقولات ضرورة من ضرورات المعرفة بعد أن نسي الإنسان معارفه الفطرية التي علمه الله إياها، وعاهده عليها ،إذ كان على الإنسان أن يبدل غفلته بالتذكر، ويبدل وراثته للآباء والأجداد باتباع الرسل والكتب المتواترة من الله تعالى على العباد لتذكيرهم بأصول المعارف، ورسم طريق المعرفة عن طريق الاعتبار بالمحسوس والمعقول صعوداً إلى عالم الحقيقة، بعد أن كانت المعرفة الأولى المتلقاة عن الله تعالى نزولاً من عالم الحق الى عالم الإنسان.

ولهذا كانت مناهج السلوك الصوفي المؤدي إلى المعرفة كما قلنا تنتهج إحدى طريقين:

١ ـــ الطريقة الصعودية، وهي طريقته الخلوتية، وتبدأ من قطع عقبات النفس، ابتداء من التوبة حتى الرضا، لتطهيرها من الآفتين اللتين علقتا بها كما جاء في القرآن، وهما: الغفلة، والوراثة، حتى يصبح القلب محلاً صالحاً لتلقي المعرفة بالإلهام المباشر كما كان عليه الحال في النشأة الأولى، وكل ذلك عن طريق المحسوس والمعقول من الموجودات.

٢ ـــ الطريقة الثانية الطريقة النزولية، وهي النقشبندية والشاذلية، ومن سار سيرهما، وتبدأ بإفناء حظوظ النفس، وتهيئتها ابتداء لتلقي الفيض، ثم تنزل بصاحبها بعد ذلك مرحلة مرحلة الى أن تصل به إلى عالم الخلق والكثرة بما تلقى من إلهامات المعرفة في حالة الفناء عن الفناء.

---

(١) الفتح الرباني ورقة ١٣.

والتفاعل البشري مع الموجودات وصولاً إلى المعرفة قد فطن إليه أصحاب المذهب «الوجودي» مؤخراً بعد أن اكتشفه الصوفية قبلهم ، كما عرفه ابن طفيل وسجله في كتابه «حي بن يقظان» على أنه الغناء عن الموجودات حتى يظهر الواحد الحق الموجود الثابت الوجود[1] .

ويقول «جون ماكوري» : إن معرفة الله لا تعني أن تعرف الله على الرغم من أنها لا بدّ أن تتضمن ذلك ، بل هي تعني إقامة علاقة مع الله . وهذا هو معنى الإيمان ، وفي بعض آيات العهد القديم هناك استخدام لكلمة «يعرف» حيث استخدم فعل المعرفة في المعاشرة الجنسية «وعرف آدم حواء»[2] .

فهنا نجد المعرفة تشير إلى وحدة العارف والمعروف . كما يمكن أن نلاحظ أيضاً أن الجملة تشير الى العامل الجسدي في المعرفة ، فالمعرفة تنتمي إلى الوجود في العالم ، والوجود مع الآخرين ، أي إنها ليست في معزل ، بحيث تقوم بها .

ويفترض النابلسي أن القلوب الجسمانية للعارفين قد تكون مختلفة ، ولكن اختلافهم هذا راجع الى «قلب روحاني واحد ، وذلك القلب الواحد الذي هم عليه هو الذي وسع الحق ، يعرف هذا كل من استعد لمعرفته[3] » .

ولكن أهل الكشف يختلفون في التعبير عن مشاهداتهم وكشفهم . وهذا الاختلاف ناشىء من اختلاف الدخل الذي يدخلون منه الى معرفته ، وهو يوهم أنهم مختلفون في حقيقة الكشف ، وفي حقيقة المطلوب بهذا الكشف ، وليس الأمر كذلك .

ولقد ضرب النابلسي لذلك مثلاً بقول الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي :

---

(١) حي بن يقظان لابن طفيل ص ١١٤ نقلاً عن كتاب «الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل للدكتور محمد عاطف العراقي — دار المعارف عام ١٩٨١ .

(٢) سفر التكوين ٤/ ١ .

(٣) تحقيق الذوق والرشف ورقة ١ أ .

« إن العالم هو الصورة الإلهية » . فهو قول صحيح ، لأن الله تعالى هو الظاهر لا غيره ، فإذا ظهر فإنه يظهر منزهاً نفسه عن صور العالم ، لأن العالم غيره.

« كما أن من ظهر لابساً ثياباً كثيرة ، وكان الظاهر هي الثياب ، لا نفس جسده ، لاختفاء جميع جسده وراء الثياب ، لا يمنع ذلك أن يكون هو الظاهر مستتراً بثيابه .

« ومن قال عنه هذا فلان ظهر ، فليس مراده تلك الثياب المرئية ، وإنما مراده نفس ذاته المقصودة بالخطاب ، وهي الحاملة المقومة للثياب ، وتلك الثياب لا تمنع من كونه المقصود بالخطاب ، وإن لم يظهر منه غير ثيابه القائمة به ، المحمولة به ، والله تعالى أنزه وأعلى من ذلك ، ولكن صاحب الذوق لا يخفى عليه المثل المضروب لفهم الحقيقة » [1] .

وعلى هذا فقول ابن عربي إن العالم صورة الحق قول صادق لهذا الاعتبار .

ومن نفى هذا وقال : لا مشابهة بين الإنسان وبين ما يخرج منه ، وأراد أن هذا العالم خارج عن علم الله تعالى لا على معنى الانفصال ، بل على معنى التأثير أو التأثر بالقدرة في الحضرة الإمكانية العدمية ، كالصورة الظاهرة في المرآة من تأثير مقابلة الوجه لما قابل المرآة الصافية فقوله صحيح أيضاً.

« فإن العالم لا يشابه الحق ولا بوجه من الوجوه ، فكيف يكون هو صورة الحق تعالى [2] » ؟

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا : هل هناك منافاة بين إثبات أن العالم هو صورة الحق ، ونفي أن العالم هو صورة الحق؟

ويجيب النابلسي على هذا السؤال بأنه لا منافاة بين القولين : فمن قال عن الصورة التي في المرآة : إنها صورة الوجه صدق. ومن قال : ليست صورة الوجه

---

(١) تحقيق الذوق والرشف ورقة ٢ أ ومفتاح المعية ورقة ٣٢ أ.

(٢) المصدر السابق ورقة ٢ ب.

صدق أيضاً . « فإن يمينها يسار الوجه وبالعكس ؛ فكيف تكون هي صورة الوجه ، وهي من الوجه أمر خيالي ، والوجه أمر حقيقي »[1] .

وهنا نطرح سؤالاً آخر هو : أين وحدة المعرفة إذن ، ما دامت المعرفة هنا ثابتة مرة ، ومنفية مرة أخرى ؟

والإجابة على هذا السؤال أيضاً يذكرها النابلسي ، فيقرر أن المعرفة الواحدة هي حقيقة الكشف « وحقيقة الكشف عند أهل المعرفة : رفع حجاب الأغيار عن وجه الحق تعالى الطالع في جميع الأطوار »[2] .

وظهور الحق في جميع الأطوار معرفة مستمدة من القرآن الكريم « قال الله تعالى : ﴿أينما تولوا﴾ فعمم في المواضع والأشخاص ﴿فثم وجه الله﴾ خصص الوجه الظاهر في تلك المظاهر ... فالوجه واحد ، والمظاهر كثيرة ، وكثرة المظاهر لا تنافي وحدة الوجه ، كما أن وحدة الوجه لا تنافي كثرة المظاهر . والمظاهر الكثيرة المختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص تشبيه لذلك الوجه الواحد ، وهذا التشبيه هو عين التنزيه ، وهو مني تسبيح الأشياء »[3] .

فالوجه الواحد الحق إذا ظهر في مظهر من المظاهر كالشجر مثلاً ، كان ذلك الظهور تشبيهاً له ، من حيث اتصافه بجميع ما اتصف به الشجر كالحياة والسخاء والجمال ، فإذا ظهر في نفس الوقت في مظهر آخر كالحجر مثلاً ، كان ظهوره في مظهر الحجر واتصافه بأوصافه من حيث أنه ذو القوة المتين تنزيهاً له عما اتصف به من صفات الشجر ، فكان كونه شجراً تنزيهاً له عن كونه حجراً ، وكونه حجراً تنزيها له عن كونه شجراً .

« فالحكم عليه بأنه هذا الشيء حكم عليه بأنه ليس هذا الشيء الآخر ،

---

(١) تحقيق الذوق والرشف ورقة ٣ ب .

(٢) المصدر السابق ورقة ١ ب .

(٣) المصدر السابق والموضع .

وبالعكس ، فالتنزيه عين التشبيه ، والتشبيه عين التنزيه ، فإذا تأمل العارف وجد الحكم عليه بأنه حجر أو شجر يراد منه أن تلك الأوصاف التي اتصف بها الحجر والشجر قائمة به تعالى ، ثابتة بقدرته »[1] .

ومن هنا ندرك أن اختلاف المداخل الى المعرفة الواحدة يدل على شمولية المعرفة الصوفية ، وعلى استغراقها لجميع الجهات ، رأسياً وأفقياً ، وغير ذلك من الجهات ، وعلى الاندماج البشري الشامل في عملية المعرفة ، وعلى الواقعية من حيث الجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة في صورة تجمع بين التنزيه والتشبيه ، حتى تقرب المعرفة من العقل البشري ما أمكن التقريب ، ذلك التقريب الذي بذل فيه الصوفية جهداً كبيراً ، ومع ذلك فما زال الإدراك الكامل محتاجاً الى السلوك والفتح . وإن كان يمكن لغير السالك — بشيء من التفرغ الكامل — أن يدرك بعض المقاصد لا كلها .

وينصح النابلسي من أراد أن يصل إلى معرفة تجلي الحق القديم الأزلي سبحانه وتعالى بأن يدوم على الذكر مع الأنفاس الداخلة الى الجوف والخارجة منه ، فإذا ظهر لك المعنى المقصود بالذكر وهو المنزه عن مشابهة كل شيء ماراً على خاطرك مرور ظهور فعليك أن تتخيله وتضبطه في خيالك بكيفية نور بسيط . أي غير موصوف بلون ولا كون ، فإن هذه هي حقيقة النور .

وأما النور المتلوّن كالأحمر والأبيض فإنه نور عالم الخلق ، أما نور عالم الأمر فهو بسيط .

ثم تجعل هذا النور في مقابلة البصيرة ، حتى لا يغيب عن بصيرتك في كل حال ، ومع حفظ ذلك المذكور ، والملازمة له ، وتتوجه الى القلب الصنوبري بكل القوى التي فيك ، والمدارك التي تدرك بها ، إلى أن تقوى بصيرتك على إدراك الحقائق الإلهية ، والمعارف الربانية ، وتذهب الصورة النورية التي تصورتها أولاً في

---

(١) تحقيق الذوق والرشف ورقة ١ ب .

الابتداء باستيلاء أنوار الحق عليك ، بحيث تنطمس رسومك ، وهنا يظهر لك المقصود ، وهي تجلي الحق القديم سبحانه وتعالى[1] .

وانطماس الرسوم الذي يذكره النابلسي هو : الذهول عن الذات العارفة المشاركة في التجربة ، وهي حالة تشبه من وجه وجوهها الحالة التي كان يكون عليها الرسول صلى الله عليه وسلم ساعة الوحي ، إذ كانت تنطمس رسومه في هذه اللحظة ، ولكن استعداده وقوة بصيرته كانت تبقي على مداركه مستقبلة للوحي في حالة مفارقة الرسوم البشرية .

والفرق بين حال الرسول عند الوحي وحال العارف عند المعرفة ، أن العارف يضيق سره عن حمل المعرفة من حيث لا يضيق سر الرسول عن حمل الوحي .

قال بعض الأكابر : المعرفة إذا وردت على السر ضاق السر عن حملها ، كالشمس يمنع شعاعها عن إدراك نهايتها وجوهرها[2] .

ولعل هذا هو مقام الحيرة الذي قال به ذو النون المصري حين سئل عن أول درجة يرقاها العارف فقال : « التحير ، ثم الافتقار ، ثم الاتصال ، ثم التحير »[3] .

قال الكلاباذي : الحيرة الأخيرة : أن يتحير في متاهات التوحيد ، فيضلّ فهمه ، ويخنس عقله في عظم قدرة الله تعالى وهيبته وجلاله .

وقالوا : دون التوحيد متاهات تضل فيها الأفكار[4] .

معلومات الله ومعارف العباد :

وقد تكلم الصوفية في العلم الإلهي ، وحاولوا معرفة حال المعلومات في علم الله تعالى ، وموقف معارف العباد من علم الله .

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٤١ أ ، ب.

(٢) التعرف ص ١٥٩.

(٣) المصدر السابق ص ١٦٣.

(٤) التعرف ص ١٦٤.

فالنور الإلهي يحيط بجميع الموجودات العلمية التي هي في علم حضرة الحق تعالى... وهذه الموجودات العلمية وإن لم تكن مكيفة ولا مصورة، وإنما اسمه المصور بكونها متصورة في وقت ظهورها، واسمه البديع يبدعها على غير مثال سبق، وإنما على سبيل الاختراع.

فالله تعالى يعلم معلوماته على غير صورة، بينما هي مصورة في أعيانها، موجودة في أزمانها، حاضرة عنده، لا يغيب شيء منها عن علمه، فهو محيط بها إحاطة واحدة شاملة أزلاً وأبداً.

ومع هذا العلم المحيط بها فهي معدومة بالنسبة إليه، لا وجود لها، إعمالاً لتنزيه علم الله عن علم الحوادث.

أما الموجودات العينية المتنقلة في أطوارها بحسب أزمانها، فكلها معدومة العين كذلك عنده أزلاً وأبداً، ولكن الله يتجلّى عليها في كونها، إذ يشرق نوره على كل ذرة منها، ومنها علم الحادث ومعرفته.

فعلم الحادث ومعرفته شأنه شأن الكائنات العينية معدومة بالنسبة لله تعالى، موجودة في أزمانها وأطوارها، وحظها من الحق إشراق النور عليها، وعلى علوم الحوادث أيضاً. فهو علم موجود ثابت في عينيه، معدوم العين بالنسبة لله تعالى.

ولكن علوم الحوادث كما يقول النابلسي «مترتبة النطق على معومات قبلها، فإذا ثبتت في علم آخر، ثبتت هي والوجود للحي القيوم لا لغيره.. فهو علم وليس بعلم»[1]. قال الله تعالى: ﴿والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾[2].

من مقام الإسلام إلى مقام التحقيق:

من خلال المعرفة بحقيقة الإسلام، أو معرفة أقسام الإسلام بحسب الحقيقة

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٤١ ب.

(٢) سورة: البقرة، آية: ٢١٦.

يصل بنا النابلسي إلى مقام التحقيق الشامل الكامل. وذلك من خلال معرفة حقيقة العمل المشروط في حقيقة الإسلام[1].

ويبدأ النابلسي هذا الفصل من فصول معارفه بالتعريف بأقسام الإسلام من حيث الحقيقة.

فالإسلام بالقلب فقط هو اسلام العامة، وهو: انقياد القلب واستسلامه لجميع أوامر الله ونواهيه الواصلة إلينا على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بحيث لا يتشكك القلب في شيء من ذلك، بل يعترف به على حسب ما أراد الله ورسوله، سواء عمل به أو لم يعمل، ولغير أهل الحق في ذلك خلاف مذكور عند علماء الكلام.

والإسلام بالقلب والعمل إسلام الخاصة، وهو الانقياد بالقلب، وتصديق ذلك وتأكيده بالعمل به ظاهراً بالجوارح، ليشهد المكلف ما وصله عن ربه من أحكامه بعين بصره وعين بصيرته، فلا يغيب عن الأمر الإلهي حال سلوكه، عسى يمكنه الوصول إذا أخذ الله بيده.

وأما الإسلام بالقلب والجوارح والمشاهدة فهو إسلام خاصة الخاصة وهو الانقياد والاستسلام بالقلب والجوارح والعقل.

فالاعتقاد للقلب، والعمل للجوارح، والمشاهدة للعقل. فأمر الله في قلبه وفي جوارحه وفي عقله. فإذا خطر في قلبه خاطر كان بأمر الله، وإذا تحرك بأعضائه حركة كانت بأمر الله، وإذا عقل معنى من المعاني كان بأمر الله، قال الله تعالى: ﴿وهم بأمره يعملون﴾[2].

(١) لم نعثر على هذه المسألة مستوفاة إلّا في الفتح الرباني ورقة ٢٤. وقد أشار إليها مختصرة في قواعد الإيمان ورقة ١٦أ.

(٢) سورة: الأنبياء، آية: ٢٧.

فحركة الأمر له تعالى، والذي لهم صورته فقط، والأمر واحد، وإنما الصورة هي التي تسمي الأسماء المختلفة، فيقال: اعتقاد، وعمل، وفهم، باعتبار ظهور الأمر في هذه القوالب الثلاثة.

فحيث ظهر في قالب القلب سمي اعتقاداً، وحيث ظهر في قالب الجوارح سمي عملاً، وحيث ظهر في قالب العقل سمي فهماً، وصورة كل واحد غير صورة الآخر، لاختلاف القالب، فإن لون الماء لون إنائه، وهكذا فافهم الوجود بأسره، تدرك مقام التحقيق[1].

أما كيفية فهم الوجود بأسره فلم يذكرها لنا النابلسي في هذا الفصل من فصول المعرفة.

ولكنه لا يخرج عن مذهبه الذي يتبع فيه شيخه ابن عربي في وحدة الوجود وخلاصته هنا إلى أن نتوسع فيه في الباب الرابع: أن العالم كله بما فيه من الحركة والسكون والمعارف هو صورة الذات الإلهية، من حيث الأسماء والصفات.

فمجموع صفات العالم هي صفات الذات الإلهية. وعالم الأمر ظاهر في عالم الخلق.

فكل ما في الخلق من المظاهر هو صورة لعالم الأمر، والعوالم موجودة في العلم الإلهي، لا يكشف عن ظهورها سوى النور الإلهي المتوجه عليها، ثم المنعكس في قلوب العارفين بنور الكشف.

وهذا المذهب ليس مذهباً فلسفياً يخضع للبرهان المنطقي، وإنما هو ميتافيزيقي يخضع للذوق والكشف.

صدور العصيان من الأنبياء:

وهذه مسألة ثار حولها النزاع بين العلماء الذين سماهم النابلسي «علماء الرسوم».

---

(١) الفتح الرباني ورقة ٢٤.

والنصوص التي جاء فيها نسبة العصيان إلى الأنبياء نحو قوله تعالى : ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾[1] . وقوله : ﴿ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك﴾[2] وقوله : ﴿واستغفر لذنبك﴾[3] . وقوله : ﴿فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما﴾[4] . وقوله : ﴿ولقد فتنا سليمان﴾[5] . وقول ابراهيم عليه السلام : ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾[6] . وقوله : ﴿فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي﴾[7] الى غير هذا مما ورد عن الأنبياء عليهم السلام من وقوع العصيان منهم .

ويقول النابلسي : «فرأيت طائفة شددت في الاعتراف بجميع ذلك ، وفي وجوب اعتقاد نسبة العصيان إليهم عليهم السلام ، لضرورة الإيمان بكتاب الله تعالى ، وبما أخبر به عنهم فيه ، باعتبار صدقه في جميع ما أخبر به حتى قالوا : كل من قال بأن الأنبياء لم يعصوا قبل النبوة وبعدها فقد كفر لإنكاره النصوص ، وعدم إيمانه بها .

«وطائفة أخرى شددت في تنزيه الأنبياء ، عن نسبة العصيان إليهم قبل النبوة وبعدها ، وقالوا : من التزم ظواهر النصوص أفضت به الى تجويز الكبائر ، وخرق الإجماع ، وما لا يقول به مسلم ، وبالغوا في تأويل جميع ما ورد عن ظاهره»[8] .

ولم يرتض النابلسي قول أي من الفريقين ، ولكنه حينما تأمل فيهما «عظمت عنده الحيرة»[9] على حد تعبيره ، ورأى أن عليه واجباً هو «نشر الحق بين العباد في هذه المسألة»[10]. ولكن أنى له الوصول إلى الحق حتى ينشره؟

---

(١) سورة : طه ، آية : ١٢١.
(٢) سورة : الشرح ، آية : ٢ — ٣.
(٣) سورة : غافر ، آية : ٥٥.
(٤) سورة : الأعراف ، آية : ١٩٠.
(٥) سورة : ص ، آية : ٣٤.
(٦) سورة : الأنبياء ، آية : ٦٣.
(٧) سورة : الأنعام ، آية : ٧٦.
(٨) الفتح الرباني ورقة ٤.
(٩) المصدر السابق والموضع.
(١٠) المصدر السابق والموضع.

ولم يجد طريقاً يهديه الى الصواب إلّا التماس المعرفة بالحق من الله سبحانه وتعالى ، ولم يجد وسيلة تصل بينه وبين الله تعالى ، وتفتح له طريق الإلهام الصحيح إلّا الصلاة ، ويشرح لنا تجربته فيقول :

« فقمت إلى الصلاة ، وركعت ما يسره الله تعالى ، طالباً من الله تعالى الهداية إلى ما هو الصواب في الإيمان بذلك ، ونشر ما هو الحق بين العباد ، فجاءني الوارد وأنا في الصلاة ، قبل الفراغ منها بالسلام بمعاني ما يتلى عليك من الكلام :

«وذلك أن الذي هو مذهبي في هذه المسألة : أن النصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية ، منقسمة الى قسمين : منها المحكم ، ومنها المتشابه . والمتشابه على قسمين : متشابه وارد في حق الله تعالى ، ومتشابه وارد في حق الأنبياء عليهم السلام .

« ولا شك أن حقيقة الله تعالى مجهولة للأنبياء عليهم السلام ، ومعرفتهم به تعالى هي معرفة عجز عنه ، وتنزيه تام ، وإلّا لزم أن يكون شيء منهم قديماً ، وشيء منه حادثاً ، وهو محال . وكذلك معرفتنا بحقيقة الأنبياء عليهم السلام معرفة عجز وتنزيه تام ، وإلّا كان فينا من نبوتهم شيء أعني نبوة التشريع ، أو فيهم من عدم نبوتنا شيء ، فيلزم ثبوت النبوة في غيرهم ، أو عدم ثبوتها لهم ، وذلك محال . فالحقيقتان مجهولتان لنا : حقيقة الله تعالى ، وحقيقة الأنبياء .

«ولكل من الحقيقتين صفات ثابتة في النصوص يجب الإيمان بها كلها على حسب ما هي عليه في نفس الأمر ، لا على حسب ما نعقله نحن منها . والمتشابه وارد في وصف كلا الحقيقتين . والصواب في كيفية الإيمان به مذهب السلف ، وهو تسليم معنى ذلك إلى الله ورسوله ، مع كمال اليقين به ، وصحة الإطلاق والتسمية على حسب ما هو وارد في ألفاظ النصوص ، من غير تأويل لشيء من ذلك ولا صرفه عن ظاهره ، ولا الإيمان به على ما يظهر لنا منه ... فنطلق على الأنبياء عليهم السلام جميع ما أطلقه الله عليهم ، أو أطلقوه على أنفسهم ، أو أطلق بعضهم على بعض ، من العصيان والغي والوزر والذنب والفتنة وعدم براءة النفس إلى غير ذلك ، ولكن

على المعنى الذي يعلمه الله ، ويعلمه أنبياؤه ، لا على المعنى الذي نعلمه نحن ونفهمه من هذه الألفاظ عند إطلاقها ، فإنا لا نعلم ولا نفهم إلّا ما نحن عليه من الأحوال والأخلاق ، ونحن غير معصومين وإن أيدنا بالحفظ ، والأنبياء معصومون ، ونحن لا نعقل كيف نسبت هذه الأشياء اليهم ، لأننا لسنا في أطوارهم ، وإنما نعقل كيف تنسب هذه الأشياء إلينا ونحن دون مقاماتهم بيقين ، فلا نعلم كيف نسبت إليهم بيقين» [١] .

وبهذا البيان أغلق النابلسي باباً واسعاً من أبواب الخلاف بين طوائف الأمة استنفد من وقتها ومن جهدها الكثير ، وحوله إلى ضرب من الجدل البعيد من مقاصد الاسلام .

---

(١) الفتح الرباني ورقة ٤ .

الباب السابع

وحدة الوجود

الفصل الأول : أصل القول بوحدة الوجود

الفصل الثاني : وحدة الوجود.

الفصل الأول
أصل القول بوحدة الوجود

الكلام على طبيعة التصوف الفلسفي :

التصوف السني كما ذكرنا هو : قطع عقبات النفس ، والتخلص إلى حرية التقوى ، وتحقيق الحب لله تعالى ، حالاً ومقاماً .. وينشأ عن هذا التصوف حال هو ثمرة العلم والعمل على وجه الإخلاص ، وتحديد الإرادة الصادقة لله . وهذا الحال هو من قبيل الذوق والوجدان ... وكلامهم في المواجيد والأذواق ويقوم أساساً على الدليل والبرهان كما هو الحال في الفلسفة البحتة ، وإنما على المكاشفة والعيان .

أما التصوف الفلسفي ، فهو : هذا الذي تمتزج فيه الأذواق الصوفية بالنظر العقلي ، باستخدام مصطلحات معينة خاصة بهم ، تضرب بجذورها إلى مصادر مختلفة .

وقد قام هؤلاء الفلاسفة الصوفية بمجهود جبار في تمثل الفلسفات الأخرى ، كالهندية والفارسية واليونانية والمسيحية التي اطلعوا عليها ، وصبغها بالصبغة الإسلامية الخالصة ، وإخضاع مصطلحاتها للمصطلح الصوفي ، وأصول الشريعة الإسلامية من الوجهة الصوفية .

ويرى أستاذنا الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: أن هذا التصوف الفلسفي «لا يمكن اعتباره فلسفة، لأنه قائم على الذوق، كما لا يمكن اعتباره تصوفاً خالصاً، لأنه يختلف عن التصوف الخالص في أنه معبر عنه بلغة فلسفية، وينحو الى وضع مذاهب في وحدة الوجود أساساً، فهو بين بين»[1].

وهذا القول صحيح من حيث أن التصوف الفلسفي يقيم بناءه على الذوق وحده، ولا يحاول أن يقوم بتوظيف العقل ليتلاءم مع الذوق، وليكسر من حدة الغموض الذي يسود التصوف الفلسفي، فيجعلها قريبة المأخذ إلى درجة يمكن لغير الذائقين أن يتفهموا مراميه على وجه ما.

أما إذا حاول التصوف الفلسفي ذلك فإننا نستطيع أن نسميه فلسفة، كما سمينا الإشراق فلسفة.. وهو الأمر الذي قام به عبد الغني النابلسي على وجه كاف لتحقيق هذا الغرض الى حد كبير.

وقبل أن نعرض لجهد عبد الغني النابلسي في التقريب بين الذوق والعقل، فإننا نعرض لأركان التصوف كما عرفها الكلاباذي لعلنا نجد فيها شيئاً يفيدنا في هذه القضية.

قال الكلاباذي: سمعت أبا الحسن محمد بن أحمد الفارسي يقول: «أركان التصوف عشرة: تجريد التوحيد، وفهم السماع، وحسن العشرة، وإيثار الإيثار، وترك الاختيار، وسرعة الوجد، والكشف عن الخواطر، وكثرة الأسفار، وترك الاكتساب، وتحريم الادّخار»[2].

ويعلق الكلاباذي على هذا النص بقوله: «معنى تجريد التوحيد: الا يشوبه خاطر تعطيل أو تشبيه. وفهم السماع: يسمع بحاله، لا بالعلم فقط... والكشف

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. مطبعة دار نشر الثقافة بالقاهرة عام ١٩٧٦.

(٢) التعرف ص ١٠٨.

عن الخواطر : أن يبحث عن كل ما يخطر على سره ، فيتابع ما للحق ، ويدع ما ليس له... وكثرة الاسفار : لشهود الاعتبار في الآفاق والأقطار[١] » .

هذا ما يهمنا من تعليقات الكلاباذي على النص ، وهو كما نرى يصل بين العلم العقلي والذوق الصوفي على وجه من وجوه الجمع . فتنقية التوحيد من التشبيه والتعطيل قائم على الصحيح من مذاهب الكلام ، وهي مذاهب عقلية بحتة ، واشتراك الذوق مع العلم في السماع يضع العقل مكانه من بناء التصوف ، ومتابعة خواطر الحق ، ونفي خواطر الباطل فسره الكلاباذي بقوله : « فبنور التوحيد يقبل من الله ، وبنور المعرفة يقبل من الملك ، وبنور الإيمان ينهي النفس ، وبنور الإسلام يرد على العدو[٢] » .

هذه هي بذور التوفيق بين العقل والذوق ، أو بين التصوف والفلسفة الإسلامية ، وهي واضحة في عدم اعتبار الذوق وحده هو الفيصل في المشاهدة الذوقية ، كما شرحنا ذلك الموضوع في موضع سابق .

وأستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني يقرر عن « برتراند رسل » في بحث له بعنوان « التصوف والمنطق » ، أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية ، ورأى في ذلك الجمع أو التوفيق بين النزعتين سموا فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح »[٣] .

وإذا كان « راسل » يقصد بقوله متصوفة المسيحية في العصر الوسيط والحديث ، وأنهم وفقوا بين العقل الفلسفي والذوق الصوفي على طريقتهم ، وعلى مقتضى

---

(١) المصدر السابق والموضع .

(٢) التعرف ص ١٠٩ .

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٤ . نقلاً عن "Rossel

(B) Mystticism and logic, selected papers the Modern Library pp. 26 - 55.

ثقافتهم وتراثهم ، وعلى مقتضى بيئاتهم ، فما المانع إذن من أن نحترم البيئة والطريقة والثقافة والتراث والشخصية الإسلامية ونحن نوفق بين العقل والذوق.

لا مانع مطلقاً من أن نحترم هذه العوامل كلها ، بحيث تكون للصوفية فلسفة لها طابعها ، ولها لغتها ، ولها مقوماتها ، إذا استطاعوا التوفيق بين الذوق والعقل بالقدر الذي تطيقه العقول البعيدة عن السلوك الصوفي الذي يعتبر الركيزة الأولى لتلك الفلسفة.

أما أن نقارن بين فلسفة تستبعد السلوك الذي يصل بالمتأمل إلى الصفاء والنقاء ، وبين فلسفة تأخذ في اعتبارها هذا السلوك في المقام الأول فالمقارنة حينئذ غير صحيحة.

وأما أن نقر بهذا التوفيق بين الذوق والعقل للفلسفة المسيحية وغير المسيحية ، ونعتبر القائمين بهذا العمل فلاسفة ، ثم نأتي في الجانب المقابل وننكر ذلك على المسلمين ، فهذا تحكم لا مبرر له على الإطلاق.

وعبد الغني النابلسي يؤكد تفرد المسلمين بالمنهج السلوكي الملزم لأهله بالتطبيق الدقيق ، كشرط رئيسي لجذب الكائنات الى أصلها من العلم الإلهي جذباً اضطرارياً ، بحيث يمكن للصوفي أن يعود إلى الخلق بما شاهد من علوم الإلهام والإلقاء في هذه الأزمان الخاطفة التي يتم فيها هذا الجذب. ونحن ننقل نص النابلسي بطوله وهو يتحدث عن «جذب الأحدية لصفة التوحيد». قال :

«اعلم أن الله تعالى أول ما خلق «الروح الكلي» الذي وردت تسميته في بعض الأحاديث بالعقل ، وفي بعضها بالقلم ، وقد أضافه اليه تعالى ، لأنه خلقه بلا واسطة ، وخلق الأشياء بواسطته ، فقال تعالى : ﴿ونفخت فيه من روحي﴾[(١)]. وقال : ﴿فأرسلنا إليها روحنا﴾[(٢)].

---

(١) سورة : الحجر ، آية : ٢٩.

(٢) سورة : مريم ، آية : ١٧.

«فكل إنسان فيه لمحة من هذا الروح الإلهي يسمى «**روحاً إنسانياً**» ، وذلك الروح مهيم في الله ، منجذب إليه ، خلقاً وطبعاً ، من غير كلفة ، ولكن لما ولاه الله أمر هذا البدن الكثيف ، توجه على تدبيره امتثالاً لما أمره الله به ، **فاشتغل بذلك عن مولاه** ، **وداخلته كثافة الطبيعة** ، فصار كالحديد المختلط بالوسخ والتراب ، فإذا قابله المغناطيس لا يعمل في جذبه العمل الكلي ، بسبب عدم صفائه.

«فإذا صفي وتنظف من أكدار الطبيعة ، كان جذبه إلى مغناطيسه ضرورياً من غير كلفة.

«والأحدية حضرة من حضرات الله تعالى ، يتجلّى بها على هذا الروح المذكور ، فيجذبه إليه ، وحقيقة الجذب الإلهي هو : **محو عين العبد في الحقيقة العلمية** ، **بحيث يتميز العبد الموهوم الخارج من العدم** ، **من العبد الكائن في الحقائق العلمية** ، **التي لا يسمى فيها عبداً إلّا بطريق الإمكان ليس غير** ، لأن المعلومات عين العلم ، فليست هناك معلومات إلّا باعتبار من اعتباراته ، فافهم والله يتولى هداك.

«وهذا الجذب المذكور حاصل من الجاذب للمجذوب لأجل صفة التوحيد الموجودة في الجاذب ، **وذلك أمر ضروري** ، لأن صفة التوحيد إذا ظهرت ، جذبت الكل إليها ، **باعتبار أنه لا غير هناك يتوجه إليه شيء من الكل** ، كما أشرت إلى ذلك بقولي :

«فررت به مني إليه لأنني ... تحققت ألا غير والأمر ظاهر
فكان اضطراري كون قلبي موحداً ... له وبه لا بي أنا اليوم ذاكر[1]»

فهذا المثل المضروب من الحديد والمغناطيس يقرب إلى العقل بشكل واضح جذب مرتبة الأحدية لمرتبة الواحدية ، ولكل متوحد من الأفراد الذين سرى فيهم الروح الإلهي بالوجود ، وهذا التوحد عملية شاقة تخضع لسلوك طويل ينتهي إلى

(١) النفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة. ورقة ٧ ب ، ٨ أ.

وحدة الإنسان في ذاته ، وحمايته من التشتت والتمزق تحت وطأة « الأغيار » و« الشهوات » .

والحتمية التي يقررها النابلسي من جذب صفة التوحيد للكل ، ربما فهمها من أن الكون كله يقوم على العشق والجذب ، الأمر الذي قرره العلم الحديث ، ولا مجال لطرحه هنا .

والنابلسي يقرب وجدان الصوفي بألا شيء موجوداً مع الله بضرب المثل ، ويعترف بأن الأمثال لا تفي بالمقصود بسبب عدم المناسبة بين القديم والحادث « ولولا الإذن بالتفهيم بضرب الأمثال ما قدرنا أن نطلقها ، والله أعلا وأجل » (١) .

ويقول : إن العارف « إذا انكشفت عن بصيرته الحجب لا يجد شيئاً موجوداً لوجود الله تعالى ، ولهذا مثال واضح ، كمن أشعل سراجاً في ضوء الشمس ، وقت الظهيرة ، فإن ذلك النور لا يذهب بحيث ينعدم في ذاته ، وإنما يختفي بسبب غلبة نور الشمس عليه » (٢) .

ويقرب مشهد « ظهور العبد على الله الباطن » أو ظهور العبد وبطون الحق ، « بمنزلة الثوب على اللابس ، فكما أن الثياب تتعدد : قميص وجبة ورداء ، فكذلك العبد متعدد : روح ونفس وجسم ، بعضها داخل بعض ، والله من وراء ذلك هو الفاعل والعامل » (٣) .

ويزيد المثال وضوحاً في موضع آخر فيقول لإثبات أن العالم هو الصورة الإلهية : « فكما أن من ظهر لابساً ثياباً كثيرة ، وكان الظاهر هي الثياب لا جسده ، لاختفاء جميع جسده وراء ثيابه ، فلا يمنع أن يكون هو الظاهر مستتراً بثيابه التي هي زينته ، ومن قال عنه : هذا فلان ظهر ، فليس مراده تلك الثياب المرئية ، وإنما مراده نفس ذاته المقصودة بالخطاب ، وهي الحاملة لتلك الثياب الكثيرة » (٤) .

---

(١) المصدر السابق ورقة ٥ أ.
(٢) المصدر السابق والموضع.
(٣) مفتاح المعية ورقة ٣٠ أ.
(٤) تحقيق الذوق والرشف ورقة ٢ ب.

وكما أسلفنا القول، فالنابلسي قد حقق مسألة هيمنة الإسلام على مقامات الأنبياء جميعاً، بحيث أصبح في الأمة المحمدية عارفون مسلمون على مشرب عيسى، أو موسى أو نوح، إلى آخر ما قال، مما يؤكد أن المسلمين أحق بتصحيح الأخطاء التي دخلت الى الشرائع السابقة وأحق بكل اسم فيه ذيوع للإسلام وفكر الإسلام، ومن ثم نقول إن الفلسفة الصوفية هي فلسفة صوفية متكاملة، ذات منهج عقلي تفارق كل المستوى العقلي حين تدخل فيما وراء العقل، ولكنها تعود إلى عالم العقل بمحاولة ناجحة لتقريب ما وراء العقل الى العقل كما فعل النابلسي، وكما سنرى في الحديث عن الوحدة.

أول من قال بوحدة الوجود:

يكاد الإجماع ينعقد على أن القول بوحدة الوجود لم يظهر في صيغته المتكاملة إلّا على يد الصوفي الفيلسوف محيي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٢٨ هـ.

ويكاد الإجماع كذلك يتفق على أن هذا المذهب قد انتقل بأشكاله من المغرب الى المشرق على يد ابن عربي وعبد الحق بن سبعين، حيث انتهى بهما الأمر إلى المشرق، وقاما بنشر تعاليم هذا اللون من التصوف.

وكانت هناك أفكار سابقة على ابن عربي في الأندلس مهدت لظهور مذهبه، وقد عني المستشرق الأسباني «آسين بلاثيوس» بتتبع المدارس الصوفية الفلسفية السابقة على ابن عربي، والتي كانت صورة أولية لمدرسة ابن عربي في وحدة الوجود، فتحدث عن ابن مسرة المتوفى عام ٣٨١، وكيف أثر بآرائه على فلاسفة التصوف في الأندلس.

«ويبدو أن أثر هذه المدرسة قد امتد الى «المرية» وفعل فعله في صوفيتها في القرن الخامس الهجري، وأصبحت «المرية» مركزاً هاماً من مراكز الصوفية الذين يقولون بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة، فظهر فيها محمد بن عيسى الألبيري الصوفي، وأبو العباس بن العريف، الذي انشأ طريقة متأثراً بتعاليم ابن مسرة، وكان

له تلاميذ كثيرون ونشروا طريقته في بلاد أخرى من الأندلس ، مثل أبي بكر الميورقي ، وابن برجان — وهو أستاذ ابن عربي — وابن قسي »[1] .

وهناك أبو إسحاق بن دهاق المتوفى عام ٦١١ هـ ، تلميذ أبي عبد الله الشوذي ، وابن دهاق هذا هو الذي انتسب اليه عبد الحق بن سبعين المتوفى عام ٦٦٩ هـ ، والذي كان معاصراً لابن عربي ، ويقول بالوحدة المطلقة .

أما الحسين بن منصور الحلاج المقتول عام ٣٠١ هـ ، وأبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي المتوفى عام ٢٦١ هـ ، فقد يمكن أن يكونا في فكرهما صورة أولية لوحدة الوجود ، وذلك على الرغم من أن « نيكلسون » يعتبر نسبة القول بوحدة الوجود الى البسطامي والحلاج خطأ ، بل يعتبر أقوالهما دالة على الحلول ، أو على وحدة الشهود[2] .

وعبد الغني النابلسي يشير إلى أصول وحدة الوجود في القرآن والسنة ، فيقول في تفسير قوله تعالى : ﴿أينما تولوا فثم وجه الله﴾[3] : ﴿أينما تولوا﴾ فعمم في المواضع والأشخاص ﴿فثم وجه الله﴾ فخصص الوجه الظاهر في تلك المظاهر . « فما أشرفها من آية اقتضت أنّ كل ما شعر به عقل أو حس ، على حسب اختلاف العباد ، فإنه مظهر لوجه الله تعالى الواحد . فالمظاهر كثيرة ، والوجه واحد ، وكثرة المظاهر لا تنافي وحدة الوجه ، كما أن وحدة الوجه لا تمنع كثرة المظاهر .

« والمظاهر المختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص تشبيه لذلك الوجه الواحد ،

---

(١) مدخل الى التصوف الإسلامي ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، بتصرف .

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١٣١ .

(٣) سورة : البقرة ، آية : ١١٥ .

وهذا التشبيه هو عين التنزيه ، وهو معنى تسبيح الأشياء ، كما قال تعالى : ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾[1] »[2] .

ويذكر النابلسي من القرآن كذلك قوله تعالى : ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾[3] . وقوله : ﴿كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك﴾[4] . وقوله تعالى : ﴿قل جاء الحق﴾ أي ظهر لي ، وتبين عندي ، ﴿وزهق الباطل﴾ أي انكشف لي بطلان الباطل ، الذي هو كل محسوس وكل معقول ، ﴿إن الباطل﴾ المذكور ﴿كان زهوقاً﴾ من قبل أن ينكشف لي أنه زاهق[5] .

ويستدل النابلسي على تفسيره لهذه الآية بالحديث الصحيح : « أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد :

« ألا كل شيء ما خلا الله باطل »[6] .

وهذه الآيات يمكن إخضاعها لقاعدة « الخاص الذي أريد به عام » . فمع أنها نزلت في وقائع خاصة ، إلّا أنها قابلة لتعميم معناها في حالات غير الحالات التي نزلت فيها .

والنابلسي يوفق بين نظر أهل الظاهر ونظر المحققين في فهم هذه النصوص وأمثالها حتى تؤدي إلى وحدة الوجود عند جميع طوائف أهل السنة ، وذلك في كتابه « إيضاح المقصود من وحدة الوجود » بما سنعرض له قريباً إن شاء الله .

وليس هناك تعسف في توجيه هذه الآيات لتأييد وحدة الوجود كما يقول بها ابن عربي ومدرسته التي يتحدث عنها النابلسي ، على العكس من عبد الحق بن سبعين الذي تعسف غاية التعسف في تفسير آيات القرآن الكريم ، لتتفق مع مذهبه في القول بالوحدة المطلقة .

---

(١) سورة : الاسراء ، آية : ٤٤ .
(٢) تحقيق الذوق والرشف ورقة ١ ب .
(٣) سورة : القصص ، آية : ٨٨ .
(٤) سورة : الرحمن ، آية : ٢٦ — ٢٧ .
(٥) نتيجة العلوم ورقة ٤ أ ، ب .
(٦) المصدر السابق ورقة ٤ أ .

ومن أمثلة ذلك توجيهه لقوله تعالى: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله، وما اصابك من سيئة فمن نفسك﴾[1]. فهو لا يفهم الحسنة على أنها الفعل الحسن، ولا السيئة على أنها الفعل السيء، كما هو الظاهر من الآية، وإنما الحسنة هو الوجود الحقيقي الذي يتجوهر به الإنسان، والسيئة الوجود الوهمي. وفي ذلك يقول ابن سبعين: «ما أصابك من حسنة فمن الله. يريد من جميع ما يظهر على جملتك المتحررة. وما أصابك من سيئة فمن نفسك، أي بما هي به، أعني الوهم والعدم[2].

وعلى أي حال، فإن بذور القول بوحدة الوجود ـــ لا الوحدة المطلقة ـــ يمكن استساغتها من آيات القرآن ومن الحديث الصحيح الذي ساقه النابلسي.

وعلى هذا فليس غريباً أن تكون بذور القول بالوحدة قد ظهرت في أقوال الأوائل منذ القرن الثالث الهجري، لا أنها ظهرت مع محيي الدين بن عربي في القرن السابع.

اللهم إلا إذا كان المقصود ظهور القول في صورة مذهب متكامل، لا مجرد أقوال صادرة عن كشف يوحي بالوحدة الوجودية.

الفناء ووحدة الوجود

أما المصدر الوجداني الذي ينبثق منه الكشف عن وحدة الوجود فنرى أنه الغيبة الناشئة عن الفناء.

وقد فطن ابن تيمية الى هذا المصدر وهو يهاجم طوائف الاتحاديين والحلوليين فقال:

---

(١) سورة النساء آية ٧٩.

(٢) الألواح ص ١٢٤.

«يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات ، وقد يسمون هذا فناء واصطلاما ، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات ، لا أنها في نفسها فنيت ، ومن هنا دخلت طائفة في الاتحاد أو الحلول ، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ، ويستغرق في ذلك ، فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلّا الله ، ويفنى ذكره وشهوده لما سواه ، فيتوهم أن الأشياء قد فنيت ، وأن نفسه فنيت ، حتى يتوهم أنه الله ، وأن الوجود هو الله[1] ».

وفي كلام الصوفية الأوائل ما يشعر بصحة القول بهذا الأصل منطلقاً للقول بوحدة الوجود إلى جانب كونه منطلقاً للحلول والاتحاد كذلك. وأهم شخصية في هؤلاء الأوائل هو أبو القاسم الجنيد بن محمد البغدادي المتوفى عام ٢٩٧ هـ ، والذي كان يمثل تصوف الفقهاء الناطقين عن الكتاب والسنة.

وقد سئل الجنيد عن التوحيد فقال : «أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله عز وجل ، تجري عليه تصاريف تدبيره»[2].

وهذا القول وإن لم يكن صريحاً في الإشارة الى وحدة الوجود إلّا أنه يشير إلى بداية الوجدان الذي تنبثق منه الوحدة ، حين يكون الإنسان مجرد شبح بين يدي الله.

ويذكر الكلاباذي من الفناء نوعا هو «الغيبة عن الأشياء رأساً[3]».

وهذه الغيبة عن الأشياء هي مقدمة القول بألا موجود إلّا الله ، حتى يصحو من سكره ، شهد الأشياء كلها قائمة بالله.

ويقول أبو سعيد الخراز : «علامة الفاني ذهاب حظه من الدنيا والآخرة ، إلّا من الله تعالى ، ثم يبدو باد من الله تعالى ، فيريد ذهاب حظه من الله ، إجلالاً لله ،

---

(١) مجموع الرسائل الكبرى جـ ١ ص ١٥٤.

(٢) اللمع للطوسي ص ٤٩.

(٣) التعرف ص ١٥٠.

ثم يبدو باد من الله فيريد ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه ، ويبقي رؤية ما كان من الله لله ، ويتفرد الواحد الصمد من أحديته ، فلا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء »[1] .

وقد فسر الكلاباذي قوله : « ويفنى ما منه الى الله » بأن يكون كما كان إذ كان في علم الله تعالى قبل أن يوجده[2] ، وهو تفسير يتفق مع قول الخراز : « فلا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء » .

ومما يؤكد أن الفناء أصل من أصول القول بوحدة الوجود أن الكلاباذي يعترف بأن الفناء وغيره من مقامات الاختصاص صورها مختلفة ، وحقائقها واحدة ، لأنها ليست من جهة الاكتساب ، بل من جهة الفضل[3] .

والفناء في التوحيد (هذا) والذي قال به الجنيد وتابعه الصوفية السنيون أمر يقره فيه أشد خصوم الصوفية ، ويرون أنه يتمشى مع السنة ، فيقول سعد الدين التفتازاني : « ... إذا انتهى العبد في السلوك إلى الله وفي الله ، يستغرق في بحر التوحيد والعرفان ، بحيث تستمر ذاته في ذاته ، وصفاته في صفاته ، ويغيب عن كل ما سوى الله ، ولا يرى في الوجود إلّا الله »[4] .

وعبد الغني النابلسي يحقق كون الفناء أصلاً لوحدة الوجود ، فيقول في وصف حالة الجمع التي هي قمة الفناء : « ... فجميع العوالم عنده قائمون بالله تعالى بلا شعور منه بالغير من حيث هو غير ، فيرى العوالم كلهم قائمين بالله تعالى ، فالله يحركهم ، والله يسكنهم ، والكل أفعاله ، فالحركات له ، والسكنات له ، لا لنفوسهم ، ولا لعقولهم ، ولا لأرواحهم ، ولا لأبدانهم ، فالله هو المتكلم بألسنتهم ،

---

(١) التعرف ص ١٥٠.

(٢) المصدر السابق والموضع.

(٣) التعرف ص ١٥٥.

(٤) مدخل الى التصوف الإسلامي ، نقلاً عن جامع الأصول للكمشخانوي

وهو المتناول بأيديهم ، وهو العالم بعقولهم ، وهو المدرك بأنفسهم ، ولا حول ولا قوة لهم إلّا به ، فهو هم من حيث التأثير ، وهم ليسوا هو من حيث التصوير »[1] .

ويشرح النابلسي هذه المقدمة السلوكية بما يدخل مباشرة إلى القول بوحدة الوجود فيقول :

« ... قال الله تعالى : والله من ورائهم محيط ، فجميع أعمال العوالم كلها أعمال الله تعالىٰ حقيقة ، والله تعالى هو العامل لتلك الأعمال كلها ، ولكن هو تعالى حكم بنسبة تلك الأفعال إلى من أظهرها عليه نسبة مجازية ، وجعل عليها الثواب والعقاب ، وشرع الشرائع »[2] .

وذلك كله من ثمرات الفناء الذي يصل إليه الصوفي نتيجة الاستغراق في الذكر ، أو نتيجة الجذبة الإلهية التي يتفضل بها الله على من يشاء ، أو الناشئة من صحبة شيخ سالك مجذب .

ويضع النابلسي الفناء في صورته الفلسفية الكاملة فيقرر : أن الله تعالى لا شيء معه ، وله عند هذا العبد مرتبتان : مرتبة الظهور ، ومرتبة البطون ، والمميز بين المرتبتين هو جميع هذه العوالم ، فإذا وجدت العوالم عند هذا العبد لم توجد هي ، وإنما هو ظهور الرب تعالى في أطوار صفاته وأسمائه ، وإذا فنيت هذه العوالم عنده ، فإنما هو بطون الله تعالى ، فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

ومتى رأى العبد شيئاً فإنما رأى الله في مرتبة ظهوره ،لا أنه رأى هذا الشيء ، والظاهر هو الله لا ذلك الشيء ، لأن الله قال : ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾ والهالك لا يرى ، لأنه عدم صرف[3] .

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٣١٠ ب .

(٢) نفس المصدر والموضع .

(٣) الوجود الحق ورقة ١٨٦ أ . ومفتاح المعية ورقة ٣١ ب . وشرح العينية الجيلية ورقة ١٦ أ ، ب .

وبصورة أوضح يعتبر النابلسي الفناء أصلاً للشعور بالوحدة الوجودية حين يفيق من فنائه إلى بقائه. «ففناء الفناء (الذي هو البقاء) أن يذهب من قلب المريد الشعور بالفناء، كما ذهب الشعور في الفناء الأول بالسوي، فلا يبقى في المريد للوجود الروحاني منه شعور وإحساس مطلقاً، وذلك لأن الوجود من صفات الوجود الروحاني، لأنه لا صورة للروح، فإذا ذهبت صورتها ذهب كونها روحاً، فتصير نوراً نورانياً، إذ به تسمى الروح روحاً، ويلزم من ذلك أن يضمحل العبد بالكلية، فيظهر أمر الله تعالى حينئذ، الذي به قيام كل شيء، وهو القرآن من جهة جمعه، وهو الفرقان من جهة فرقه بين الحقائق المختلفة، وهو الرحمن من حيث التجلي والظهور، وهو الله من حيث الذات الجامعة لجميع الصفات، وهو الحق سبحانه وتعالى من حيث بطلان جميع ما سواه[1]».

أما أن الفناء ينتهي بالسالك إلى الحلول أو الاتحاد فإنما هو ناشىء من جهل الحقائق، لا من طبيعة الفناء.

فتحول الصفات الفانية البشرية إلى صفات الله تعالى الباقية يكون لأن الوجود الإلهي القديم الذي لا يتكرر هو التجلي على المراتب العدمية حيث «تظهر به مرتبته بالإرادة القديمة، وهذا التجلي هو الباقي وحده، كما ورد في الحديث «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان».

«وحينئذ تخرج الذات والصفات الفانية من قبر الخفاء الذي اتصفت به في عالم الكون والفساد، مع أنها هي الصفات والذات الباقية بعينها، ولكن عرفها الجاهلون بها على خلاف ما هي عليه، فرأوا الثبوت تغيراً، والإطلاق تقيداً، والقدم حدوثاً.

«فإذا ذهبت أنت عنهم من حيث أنت إليهم خرجت من قبر الخفاء والالتباس، في محشر الظهور، كما قال تعالى: ﴿وأشرقت الأرض بنور ربها﴾[2]، فيصير العبد حينئذ أرضاً مشرقة بنور الرب، وهذه خلعة أسمائه تعالى التي يلبسها الله للعبد[3]».

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٥٦ ب.
(٢) سورة: الزمر آية: ٦٩.
(٣) مفتاح المعية ورقة ٥٧ ب.

والدليل على أن هذا المشهد ليس حلولاً ولا اتحاداً ، أن السالك يعود إلى الخلق عبداً .

« فبعد فناء النفس بالسير منها إلى الله ، يبقى بالسير في الله تعالى منه إليه ، وبهذا السير من النفس إلى الله ، ثم السير في الله ، يتحقق العبد بيقين كيفية السير عن الله إلى خلقه ، بالله تعالى ، لا بالنفس ، إلى غاية ما بلغت إليه عقول البشر المكلفين من الإدراك والمعرفة له ، وهذا هو مقام الخواص من الأنبياء والمرسلين عليهم السلام ، فيقول الله للنبي صلّى الله عليه وسلّم : ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾(١) . ويقول : ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾(٢) . ويقول : ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله﴾(٣) »(٤) .

والدليل على ذلك : أن الرسول صلى الله عليه وسلّم كان يتكلم بالأحاديث القدسية تحقيقاً لمقام المعية الإلهية التي اصطبغ بها . ثم يعبر صلى الله عليه وسلّم عن مرتبة عبوديته فيقول : ﴿إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي﴾(٥) . ويقول : ﴿ما أدري ما يفعل بي ولا بكم﴾(٦) .

والنابلسي يرى أن مقام الأنبياء والمرسلين الذي حدده موروث ، للأولياء منه نصيب ، من أجل متابعتهم لهم عليهم الصلاة والسلام .

ويذكر النابلسي في هذا الصدد تفسيره لقوله تعالى : (قل) يا محمد ، (هذه) الاعتقادات والأعمال التي أظهرتها لكم (سبيلي) أي طريقي إلى الله (أدعو) بها كل مكلف منكم إلى الدخول في حضرة (الله) تعالى ، حال كوني في وقت دعوتي لكم

---

(١) سورة : الفتح آية : ١٠ .

(٢) سورة : النساء آية : ٨٠ .

(٣) سورة : الزمر آية : ٥٣ . .

(٤) مفتاح المعية ورقة ٥٨ أ .

(٥) سورة : فصلت آية : ٦ .

(٦) سورة : الأحقاف آية : ٤٦ .

إلى ذلك (على بصيرة) أي اطلاع وكشف للحق ، لا على غفلة وغيبة عنه ، (أنا) كذلك (و) كل (من اتبعني) من أمتي الى يوم القيامة[1] .

غاية ما في الأمر أن الفاني قد يصيبه سكر ، والسكر في حال الفناء حالة قاصرة ، ومن أمثال هؤلاء الحلاج وأبو يزيد البسطامي اللذين دار حولهما القول بالحلول والاتحاد .

ويعتبر الأئمة أن هذه الحالة وهي حالة السكر حالة بداية ، لم يصل صاحبها الى النهاية ، وهذا على الرغم من أن صاحبها قد تصدر عنه الإشارات العالية في الحقائق والمعارف ، ويقول الجنيد رحمه الله : « إن أبا يزيد رحمه الله مع عظم حاله ، وعلو إشاراته لم يخرج عن حال البداية ، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية »[2] .

أما ابن تيمية فلم يأخذ على أبي يزيد البسطامي ومثله إلّا أنه تكلم بمواجيد السكر ، حيث كان ينبغي له أن يكتمها فيقول : « إن بعض ذوي الأحوال قد يحصل لهم في حال الفناء القاصد سكر وغيبة عن السوي ، والسكر وجد بلا تمييز ، فقد يقول في تلك الحال : سبحاني . أو : ما في الجبة إلّا الله . أو نحو ذلك من الكلمات التي تؤثر عن أبي يزيد البسطامي ... وكلمات السكران تطوى ولا تروى ولا تؤدّى[3] » .

وبعد هذا التمهيد نعمد الى وحدة الوجود بالبيان إن شاء الله تعالى وبتوفيقه .

---

(١) مفتاح المعية ورقة ٣٨ أ .

(٢) اللمع ص ٤٧٩ .

(٣) مجموع الرسائل والمسائل جـ ١ ص ١٦٨ .

الفصل الثاني

وحدة الوجود

تمهيد :

قبل أن نخوض غمار هذا البحث العسير الغامض ، يحسن أن نقدم له بعض التقديم ، بقصد توضيح بعض غوامضه التي تتردّد في أثنائه ، حتى يمكن أن نقرب به إلى درجة من الوضوح حسب المستطاع .

والغموض الذي يسود هذا المذهب شيء استعصى على الشيخ الأكبر ابن عربي أن يخفف من حدته ، وهذا الاستعصاء ناشيء من طبيعة المذهب نفسه ، لدرجة أن الدكتور أبو العلا عفيفي يقول : إن دعوى الشيخ الأكبر في وحدة الوجود لا تقوم على الكشف والعبادة والاستدلال ، وإنما هو فرض افترضه وعجز عن تأييده[1] .

ويدلل الدكتور أبو العلاء عفيفي على استعصاء المذهب ، وشدة عقباته بأن الشيخ الأكبر كاد يقع في التجسيم حين فسر وصف الحق لنفسه بأنه هو السميع البصير بأن الحق « لم يرد حمل صفتي السمع والبصر على نفسه ، بل أراد فوق ذلك أن يقرر أنه وحده هو الذي يسمع في كل ما يسمع ، ويبصر في كل ما

(١) فصوص الحكم بتعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي. جـ ٢ ص ١٧ .

يبصر... وهو تشبيه يكاد يوقعه في التجسيم المحض ، ولكنه يخفف من شناعته «بما يذكره عن تنزيه الحق بمعنى إطلاقه في ذاته عن كل قيد وكل تحديد»[1].

ولقد حاول النابلسي ضرب الأمثال ، وتكرار الكلام ، وعرضه على وجوه مختلفة ، حتى وقع أحياناً في الغلو القريب من الوحدة المطلقة إن لم يكن هو بعينه.

من أجل هذا حاولت بجهدي العاجز المتواضع أن أقوم بتبسيط عقبات هذا المذهب ، وما أظنني مستطيعاً ، ولكنه جهد المقل ، فاخترت أن أقدم لبحثي بهذه المقدمات التي تتعلق بمصطلحات تتردد كثيراً في هذا المذهب ، أعتقد أن تجليتها يمكن أن تخفف من حدته.

الزمان وقدم العالم :

بالإضافة إلى ما ذكرناه في الفصل الأخير من الباب السابق عن الأزل والأبد عند النابلسي نضيف هنا مقتطفات تتصل بنفس الموضوع من كتابه «الوجود الحق» مع التعقيب عليها بما يوضحها.

والذي يتردد كثيراً حين الحديث عن وحدة الوجود هو «الأزل» من جهة ، والإضافات الزمانية المختلفة من جهة أخرى ، كاليوم والشهر والسنة ، والأبد وما وجد في الزمان من أشياء ينتج عنها «المكان».

وإذا افترضنا ـــ مثلاً ـــ حجرة مغلقة ليس فيها شيء ، ثم نظرنا إلى داخلها من ثقب ، وحاولنا أن نتناسى جدرانها تماماً ، ففي هذا الفراغ الذي يمكن أن نعتبره «غير محصور بالجدران» لا يمكن أن نحدد الزمان ماضياً كان أو حالاً أو مستقبلاً ـــ إذا نظرنا نظرة مجردة ـــ وإنما يستوي الماضي والحاضر والمستقبل ، بل لا ماضي ولا حاضر ولا مستقبل ، كالسجين المقبور في سجن مظلم وحيداً ، لا يستطيع أن يعرف

(١) المصدر السابق جـ ٢ ص ٢١٠.

صباحه من مسائه ، ولا يومه من أمسه ، فلا زمان عنده على الإطلاق إلّا من حيث يشعر هو حسب معلوماته قبل السجن : أنه يمضي عليه زمان ، ولكنه لا يعلمه ، ولا يدركه ، ولا يستطيع أن يحدده ، بحيث لو قيل له : كم أمضيت في سجنك لما استطاع ، إلّا إذا أخبره مخبر بذلك.

وفي فراغ الحجرة المغلقة كذلك إذا نظرنا إليها من خارجها لا نستطيع أن نحدد المكان ولا ما يستتبعه من الإضافات كالفوق والتحت واليمين واليسار والشمال والجنوب والشرق والغرب.

فإذا وضع فيها شيء ما ، أمكن أن يقال : إن هناك فوق وتحت ويمين وشمال ، وهو كذا بالنسبة الى ذلك الشيء ، لا في حقيقة الأمر.

وهكذا الأزل بالنسبة لله تعالى ، لا يمكن أن يكون ، لا هو ولا الأبد إلّا بعد وجود العقل الإنساني الذي بدأ منذ خلق آدم عليه السلام.

فإذا تردد «أن الله تعالى تكلم في الأزل ، أو خلق في الأزل ، أو قدر كذا في الأزل : أن ذلك عبارة عن امتداد متوهم في زمان معقول كزمان الخلق ، فإن ذلك من حكم الوهم ، لا من حكم النظر الصحيح ، فإن الحالة التي قبل الزمان المعقول لنا لا تتعقل ، إذ العقل وجد بوجود آدم»[1].

وعلى هذا فالأزل الإلهي عين الأبد ، تماماً مثل إحساس المقبور في سجن مظلم يجهل الزمان فلا يدري الماضي من المستقبل ، ولله المثل الأعلى ، فالأزل والابد وصفان لله عز وجل ، أظهرتهما الإضافة الزمانية بعد الخلق ، ليعقل وجوب وجوده فقط.

وتقول سيدة العجم بنت النفيس البغدادية في «شرح المشاهد الإلهية» للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي : «اعلم أن الأزل والأبد في حقه تعالى سواء ، حتى أن

---

(١) الوجود الحق ورقة ٨٣ ب وخمرة الحان بمعناه ص ٤٦.

بعضهم استغنى بالأول عن الثاني ، إذ من شأن الأول البقاء السرمدي »[1] . هذا هو الأزل المطلق.

أما الأزل المقيد فهو الخاص بالخلق ، وهو عبارة عن تعين المعلومات في العلم قبل بروزها للوجود العيني »[2] .

ومن هنا تبرز المشكلة ، وهي : أن الله خاطب الأرواح في الأزل فقال : ﴿ألست بربكم﴾؟[3] فقد ثبت تقيد الأزل بتعين الأرواح ، حتى صلحت للخطاب الإلهي ، فهل يمكن القول حينئذ بقدم الأرواح ، ومن ثم بقدم العالم؟

إن الأزل الذي خاطب الله فيه الأرواح من أزل الخلق ، لا من أزل الحق ، « لأن الأرواح قد تعينت هناك في العلم الإلهي ، ولم يكن لها وجود في الوجود العيني. ثم تعينت ببروزها من العلم الإلهي إلى الوجود العيني »[4] . هذا الوجود الذي صوره رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله : « أخرجهم مثل الذر من ظهر آدم » وشبههم بالذر لغموضهم ولطفهم ، إشارة الى بروزهم إلى الوجود العيني.

فإذا تردد في الكلام على وحدة الوجود كلمة « الوجود العيني » فهذا معناها : « تعين المعلومات في العلم قبل بروزها للوجود العيني.

ومن هنا كان لكل مخلوق أزل يغاير أزل خلقه بصورته المادية المشهودة ، « كالنبات له أزل وهو حال وجود المعدن ، وللمعدن أزل وهو حال وجود الجوهر ، وللجوهر أزل وهو حال وجود الطبائع وللطبائع أزل وهو حال وجود العناصر ، وللإنسان أزل هو حال وجود الروح ، وهكذا الى قوله كن فيكون »[5] . فانفكت

---

(١) شرح المشاهد لسيدة العجم بنت النفيس ورقة ١٢٣ ب خط بدار الكتب المصرية.

(٢) الوجود الحق ورقة ٨٣ ب.

(٣) سورة : الأعراف آية : ١٧٢.

(٤) النفحات المنتشرة ورقة ١١ ب.

(٥) الوجود الحق ورقة ٦٠ أ.

الجهة ، وامتاز الحادث من القديم ، ولم يبق للعقل اشتباه في الأرواح أهي حادثة أم قديمة .

الثبوت والعدم :

«إن هذا العالم لم يخرج من العدم أبداً ، وإنما تنقل في أطواره»[1] .

هذا هو الأصل الذي انبنى عليه القول بوحدة الوجود. وهم يعبرون عن الموجودات أحياناً بأنها معدومة ، وأحياناً بأنها موجودة. وأحياناً يشتبه قولهم عن المعدم بأنه شيء ثابت بقول المعتزلة.

ولبيان رأي أهل الوحدة من العارفين نقول : إن أهل الأصول ذهب أكثرهم الى أن المعدوم ليس بشيء ، ولا ذاتاً ولا ثابتاً أي لا حقيقة له في الخارج ، وإنما يتحقق بوجوده فيه.

والمراد بالمعدوم الممكن الوجود ، وجمهور المعتزلة على أن المعدوم الممكن شيء ثابت متقرر في الخارج حال كونه منفكاً عن الوجود العيني ، أما الأشاعرة والماتريدية والعارفون فينفون الشيئية عن هذا المعدوم بهذا الاعتبار لما يلزم عليه من فساد الاعتقاد[2] .

ومراد العارفين بشيئية المعدوم الحقائق العلمية ، فهي شيء ، لحصول الوجود العلمي لها ، وما من شيء وجد أو سيوجد إلّا وله حقيقة علميّة هي عينه في الدائرة العلمية ، وهو عينها في الدائرة الحسيّة. فالحقيقة العلمية عين الموجودات في الدايرة العلمية ، والموجودات عين الحقيقة العلمية في الدائرة الحسية.

والموجودات كلها لها مراتب في الوجود ، من وجود خارجي ، ووجود علمي ،

---

(١) النفحات المنتشرة ورقة ٣ ب وجواهر النصوص جـ ١ ص ٢٥ . والوجود الحق ورقة ٨٧ أ ونتيجة العلوم ورقة ١٦ ب وفصوص الحكم (الفص الآدمي) وتعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي جـ ٢ ص ٨.

(٢) شرح العينية الجيلية ورقة ٧٦ أ.

وما بينهما مراتب الوجود إلى أن تصير محواً في عين الذات . فما من شيء إلّا وهو ثابت متميز بحقيقته عن كل الحقائق في العلم الإلهي ، فله حصته من الوجود هي الوجود العلمي[1] .

أما المعتزلة فيقولون إن الموجودات ثابتة في أنفسها كالصور في البيت المظلم ، يدخل عليها السراج فيبرزها ولا يوجدها ، لأنها موجودة قبل ذلك[2] .

وأهل السنة يقولون : إنها عدم محض ، أي ليست بشيء من الوجود في حد ذاتها ، ولا ينكرون تعلق العلم بها[3] .

أما العارفون ففصلوا في الجزء المشاع ، وقالوا كما قلنا في الفقرة السابقة : إن للوجود مراتب أولها التي يقع فيها تفصيل الحقائق وتمايزها في الوجود العلمي ، وآخرها الوجود الحسي الخارجي ، الذي هو غاية تمايز الحقائق وتباينها بعوارضها المشخصة لها ، فالمعدوم بالنظر إلى الوجود العلمي ثابت ، وبالنظر إلى الوجود الخارجي عدم محض ، وهو الذي نفاه أهل السنة ،وقد يقال :

يلزم من هذا القول قدم العالم ، لأن تعلق العلم بالموجودات قبل بروزها للوجود العيني تعلق قديم ، فيكون الوجود قد ثبت له أزلاً .

وهذا غير صحيح.. لأن الحكم عليه كان بالوجود العلمي فقط ، وهو من النسب الإضافية التي هي اعتبار محض ، والوجود الحقيقي الذي يحكم بقدمه أو حدوثه هو وجود الشيء في نفسه الذي هو به في حد ذاته ، وذلك لم يقع إلّا لله سبحانه ولأسمائه وصفاته»[4] .

---

(١) نفحة اليقين للقشاشي ص ٤٣ .

(٢) شرح القصيدة العينية ورقة ٣٩ ونفحة اليقين ص ٤٥ .

(٣) نفحة اليقين ص ٤٥ .

(٤) نفحة اليقين ص ١١٤ .

النابلسي مدافعاً ومواجهاً للمخالفين:

يطلق لفظ «الوجود» عند أصحاب مدرسة وحدة الوجود على الله، فيقال: هو الوجود الحق، وليست كلمة «الوجود» من أسماء الله تعالى.

ويقول النابلسي في هذا الصدد: إننا نطلق الوجود على الله سبحانه وتعالى، باعتبار «أن كل ما عداه يوجد به، أي يظهر، لا أن يصير وصفاً لشيء من كل ما عداه، بل كل ما عداه باق على ما هو عليه من عدمه الأصلي[1] ونطلق عليه كلمة «الحق» وهي من أسمائه الحسنى، باعتبار أن كل ما عداه يتحقق به، أي يظهر ظهوراً محققاً[2]».

والنابلسي ينبه على دوره في عصره بالنسبة للعلوم والمعارف الإسلامية، وعلى الأخص علوم الصوفية فيقول وهو يعرض رأيه في مسألة إطلاق النبوة والخلافة والملك:

«ولما أقامنا الله تعالى في هذا الزمان للحماية عن عباده الصالحين من أهله، وكنّا في خدمة العلم الإلهي، وتمهيد قواعده بين أولي الإذعان، بادرت همتنا الى بيان هذه المسألة، وتأويل ما يرد عليها عند القاصرين من الإخوان، وبالله المستعان»[3].

من هنا كان دوره في الكلام على وحدة الوجود هو التوفيق بين وحدة الوجود ومذهب أهل السنة والجماعة.[4]

وهو يدافع عن القائلين بوحدة الوجود، وبالوحدة المطلقة على السواء، لأنه يقول: «وأما القائلون بها (أي وحدة الوجود) فهم العلماء المحققون، والفضلاء العارفون، أهل الكشف والبصيرة الموصوفون بنقاء السيرة، وصفاء السريرة،

---

(١) المراد بالعدم هنا الوجود الخارجي كما أسلفنا في الفقرة السابقة.

(٢) إطلاق الوجود على الرب المعبود ورقة ١ أ.

(٣) الحامل في الفلك والمحمول في الفلك ورقة ٢ ب.

(٤) إيضاح المقصود من وحدة الوجود ورقة ١ أ. والظل الممدود ورقة ٣ ب.

كالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ، والشيخ شرف الدين بن الفارض ، والعفيف التلمساني ، والشيخ عبد الحق بن سبعين ، والشيخ عبد الكريم الجيلي ، وغيرهم قدس الله أسرارهم ، وضاعف أنوارهم [1] ».

وينفي النابلسي عن القائلين بوحدة الوجود مخالفتهم لأهل السنة والجماعة ، ويؤكد «أن المنكر عليهم إنما أنكر لقصور فهمه ، وقلة معرفته باصطلاحهم ، وعدم علمه ، فإن علومهم مبنية على الكشف والعيان ، وعلومهم غير مستفادة من الخواطر الفكرية والإذعان ، وبداية طريقهم التقوى والعمل الصالح ، وبداية طريق غيرهم مطالعة الكتب ، والاستمداد من المخلوقين في حصول المصالح ، ونهاية علومهم الوصول الى شهود حضرة الحي القيوم ، ونهاية علوم غيرهم تحصيل الوظائف ، والمناصب ، وجمع الحطام الذي لا يدوم. فلا طريق إلّا طريق سادة الأئمة الهداة القادة ، والاعتقاد بوحدة الوجود على المعنى الصحيح الموافق المشهود» [2] .

الإجماع على أن العوالم موجودة بوجود الله تعالى :

والعوالم كلها كما يرى النابلسي على اختلاف أنواعها وأجناسها وأشخاصها ، موجودة من العدم [3] بوجود الله تعالى ، لا بنفسها ، محفوظ عليها الوجود في كل لمحة بوجود الله تعالى لا بنفسها.

« وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى ، لا بوجود آخر غير وجود الله تعالى » [4] .

أما العوالم المحسوسة والمعقولة كلها ، فمن جهة نفسها هي معدومة لا وجود لها

---

(١) إيضاح المقصود ورقة ١ ب.

(٢) إيضاح المقصود ورقة ٢ أ.

(٣) يقصد بالعدم هنا كما هنا العدم بالنسبة للوجود المحسوس.

(٤) إيضاح المقصود ورقة ٢ أ.

أصلاً، وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده، فوجودها الذي هي موجودة به ووجود الله تعالى وجود واحد.

والصعوبة هنا تأتي من عدم تحديد محل الكلام بين العارفين وأهل السنة والجماعة... أو بين العارفين وعلماء الرسوم من الذين ينكرون القول بوحدة الوجود.

ومحل الكلام والخلاف إنما هو تفسير لفظ الوجود وتحديد مناطه والمراد به. «فالعارفون والمحققون من أهل الله تعالى يتكلمون في الوجود من أعلا عليين، وكلام غيرهم فيه من أسفل السافلين»[1].

وهذا يعني أن المحققين يتكلمون عن الوجود الإلهي، وعلماء الرسوم يتكلمون عن وجود الصور والرسوم، فانفكت الجهة، وأصبح الخلاف لفظياً، لعدم اتحاد الجهة التي نشب فيها الخلاف.

العارفون يتكلمون في نهايات المعرفة، وعلماء الرسوم يتكلمون في بداياتها.

فالعارفون يقولون: إن الذوات والصور من حيث هي في نفسها، بقطع النظر عن إيجاد الله تعالى لها بوجوده، لا وجود لأعيانها ومن ثم كان الوجود واحداً: فالوجود الذاتي لله تعالى، هو الذي وجدت به الذوات والصور المحسوسة، ولولا إيجاد الله تعالى لها لما وجدت.

أما علماء الرسوم والكلام فينظرون إلى القديم والحادث، ويقولون بناء على ذلك: إن الوجود اثنان لا واحد، وجود قديم، ووجود حادث، ومرادهم بالوجود الحادث نَفس أعيان الذوات والصور فقط «ولهذا كان مذهب الأشعري رحمه الله تعالى: أن وجود كل شيء هو عين ذات ذلك الشيء»[2]، وليس شيئاً

(١) إيضاح المقصود ورقة ٣ أ.

(٢) إيضاح المقصود ورقة ٤ أ، والفتح الرباني ورقة ١٧ وشرح العينية الجيلية ورقة ٥١ أ. وجواهر النصوص ص ١٥.

زائداً عليه. وعلى هذا فليس وجود الصور والرسوم هو عين ذواتها، ولكنه وجود آخر آخر غير ذواتها وصورها، صارت به موجودة، ولولاه لما وجدت.

«فالوجود الذي به تلك الصور موجودة لا شك في أنه وجود الله تعالى عند جميع العقلاء، بلا خلاف بينهم، وكلام أهل الله تعالى في هذا الوجود لا في غيره[1]».

فقبول القول بالوجود عند الجماعة مبني إذن على تعيين المعنى المراد بالوجود.

فمن فسّر الوجود بعين ذات الوجود، وأثبت وجوداً هو عين ذات الوجود الحادث، ثم رد القول بوحدة الوجود بناء على هذا فرده لوحدة الوجود محض خطأ، لأن هذا الوجود الحادث الذي يزعم أنه وجود ثان غير وجود الله تعالى هو وجود قائم بوجود الله تعالى، فرجع الوجود كله الى وجود الله تعالى.

ومن فسّر الوجود بما صار به الموجود الحادث موجوداً، فإنه يقبل القول بوحدة الوجود، ويعتقده حقاً وصواباً، ترجع اليه الأقوال جميعها «لأن وجود الله تعالى هو الذي به كل موجود موجوداً بإجماع العقلاء[2]».

القديم والحادث:

ومن هذه النقطة اختلف القائلون بالوحدة المطلقة، وعلى رأسهم عبد الحق بن سبعين، مع القائلين بوحدة الوجود وعلى رأسهم محيي الدين بن عربي.

فأصحاب الوحدة المطلقة لا يرون موجوداً لأي شيء ظاهر أو باطن إلّا وابن سبعين يصدر ألواحه بقوله «الله فقط». ويقول: «ليس إلّا الله» كما يقول الناس لا إله إلّا الله. إمعاناً في الوحدة المطلقة، وتعميماً لها.

---

(١) إيضاح المقصود ورقة ٤ ب، والظل الممدود ورقة ٣ ب.

(٢) إيضاح المقصود ورقة ٤ ب، والوجود الحق ورقة ٧٦ ب.

أما ابن عربي فيفسح المجال للقول بوجود الممكنات[1] ، وإن كان يراها متكثرة بأسمائها وصفاتها ولا تعدد فيها إلّا بالاعتبارات ، والنسب والإضافات ، ولكن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها.

ومن هنا فهو لا يقول بالممكن في مقابلة الواجب ، أعني الممكن بمعنى المتغير الحادث ، والذي إذا نظر إليه من حيث هو كان معدوماً ، وذلك على الرغم مما يسميه «بالأعيان الثابتة» أي الموجودات الممكنة ، لأن هذه الأعيان الثابتة ضرورية ، فهي موجودة ، بالقوة ، ولا بدّ أن توجد بالفعل[2] .

ويوضح النابلسي فكرة «واجب الوجود بالغير» ، التي يقول بها ابن عربي وسطاً بين الممكن والواجب ، فيقرر أن كون المراد بالوجود : ما به كل شيء وهو التفسير الثاني للوجود ، والذي ذكرناه آخر الفقرة السابقة ، هذا القول أقرب إلى قول المحققين.

وذلك لأنه لا غناء للموجود الممكن عن الوجود القديم ، فوجوده هو وجوده ، وذات الممكن وصورته غير الموجود القديم ، فهما اثنان ، والوجود الذي هما موجودان به وجود واحد هو للقديم بالذات ، وللحادث بالغير[3] .

وهكذا يقرب النابلسي بين رأي الجماعة ورأي المحققين القائلين بوحدة الوجود ، ويخلص من القول بالممكن إلى القول بالوجود بالغير ، مما يجعل النابلسي شارحاً مؤدياً حق الأداء لمذهب أستاذه ابن عربي الذي غمض أسلوبه بشكل يجعلنا نشك في أن اللغة لم تستجب لتشبعه الفائق بالمذهب.

أما الصلة بين القديم والحادث ، فهي بالوجود. فالموجود القديم موجود بذاته ،

---

(١) ابن سبعين وفلسفة الصوفية ص ٢١٦ ومدخل للتصوف الإسلامي ص ٢٤٦ ، كلاهما للدكتور أبو الوفا التفتازاني.

(٢) مدخل الى التصوف الإسلامي ص ٢٤٦.

(٣) إيضاح المقصود ورقة ٣ أ. والنفحات المنتشرة ورقة ٦ أ.

والحادث موجود بوجود هو وجود القديم. ومن هنا يفترقان، «فليس الحادث هو عين القديم، ولا القديم هو ذات الحادث، بل كل واحد منهما مباين للآخر في ذاته وصفاته، وإن اجتمعا في الظهور بالوجود الواحد، وثبوت العين به[1]».

وعلى هذا فالوجود الواحد في القديم وجود مطلق على الوجه الأعظم، وهو في الحادث على وجه يليق بالحادث، أدنى من الوجه الأول، ولكن هذا الدنو «من جهة الحادث، لا من جهة القديم».

وقد ضرب النابلسي مثلاً يوضح الدنو في الخلق والعظمة في الحق برؤية النجم في السماء صغيراً عند أهل الأرض، مع عدم تغيره من الكبر، «فالكبير إذا ظهر بضده وهو الصغير من البعد لا يلزم أن يكون قد تغير عما هو عليه، وكذلك وجود الله تعالى المطلق، إذا ظهر على الحوادث المفروضة المقدرة وجوداً مقيداً، لا يلزم منه أن يكون قد تغير عما هو عليه من إطلاقه»[2].

والوجود المطلق لا يتغير ولا ينقسم، وإنما التغيير والتبديل والانقسام واقع في الذوات الحادثة وصورها، فهو سبحانه يغيرها كيف يشاء. وينقلها من عدمها الأصلي (يعني في العلم الأحدي) إلى الوجود الطارىء الذي هو وجوده سبحانه في الاطوار المختلفة حتى تتشخص وتتعين في صورة ذوات حادثة. وهنا تتصف بوجوده سبحانه على حد ما يناسبها كما كانت متصفة به في الوجود العلي الأعلى الذي له سبحانه وتعالى.

ويحاول النابلسي أن يقرب هذه الحقيقة إلى العقول، بالماء إذا قدرنا وفرضنا أننا وضعنا فيه «زاجاً»، فإنه يصير أسود اللون، من غير أن يتغير هو في نفسه، ولا تزول عنه صفاته، وكذلك إذا فرضنا وقدرنا أننا وضعنا فيه «زنجفرا» فإنه يصير أحمر اللون، وهكذا جميع الألوان، والماء لا يتغير أصلاً في نفسه، ولا تزول عنه

(١) الظل الممدود ورقة ٦ أ وإيضاح المقصود ورقة ٣ أ.

(٢) إيضاح المقصود ورقة ٤ أ.

صفاته ، وهما شيئان : ماء وزنجفر ، أو ماء وزاج ، لا شيء واحد ، ولكنه : ماء محقق ، وزنجفر مفروض مقدر ، وهما موجودان بوجود واحد ، وهو وجود الماء فقط ، وليس الزاج المفروض المقدر أو الزنجفر المفروض المقدر موجوداً بوجود آخر غير وجود الماء ، بل لا وجود له أصلاً مع وجود الماء ، والوجود للماء وحده ، واستعير للزاج المفروض المقدر ، أو الزنجفر المفروض المقدر وجود الماء ، لكونه مقدراً مفروضاً فيه .

وليس ذلك مخرجاً للماء عن وحدته الحقيقية ، بسبب كونه مفروضاً مقدراً فيه ، ولا حل في الماء شيء ، ولا اتحد الماء مع ذلك الزاج المفروض المقدر . وإنما هما حقيقتان : ماء حقيقي موجود بنفسه ، وزاج أو زنجفر مفروض مقدر لا وجود له بنفسه ، بل بوجود الماء الفارض المقدر له فيه .

ويربط النابلسي بين هذه الحقيقة وبين مذاهب المتكلمين من أهل السنة والجماعة ربطاً جيداً في الوقت الذي يفرق فيه بين القديم والحديث وإن اشتركا في الوجود الواحد فيقول :

« وإذا كان الوجود واحداً مشتركاً بحسب الظاهر بين الموجود المحقق وهو الماء ، وبين المفروض المقدر وهو الزاج أو الزنجفر ، فلا يمتنع ألا يكون مشتركاً أصلاً في حقيقة الأمر ، كما أن اللفظ الواحد إذا كان مشتركاً في الاستعمال بين معناه الحقيقي الموضوع له ، ومعناه المجازي الغير الموضوع له ، لا يمتنع ألا يكون مشتركاً أصلاً في الوضع .

« فالوجود هو وجود الماء المحقق وحده ، والزاج والزنجفر المفروض المقدر له وجود آخر مفروض مقدر مثله ، هو عين ذاته ونفس صورته مثل ما قال الأشعري ، أو زائد على صورته مثل ما قال الفخر الرازي »[1] .

والرازي حريص على ترديد مذاهب المتكلمين التي لا تتسق مع القول بوحدة

---

(١) إيضاح المقصود.

الوجود ، ليوفق بينهما كما رأينا ، ولذلك نراه على الرغم من أن وحدة الوجود تقتضي أن تكون الصفات الإلهية عين الذات ، نراه يقرر أن « صفات الذات المنزهة قديمة أزلية ، ليست عينها ، ولا أمراً زائداً عليها[1] » .

وحين يقرر مذهبه في الوحدة ، أو بصورة أدق حين يقرر ذوقه في الوحدة على أساس من مذهب أستاذه ابن عربي وغيره من القائلين بالوحدة ، بناء على هذا المثال الذي ضربه ، فهو يحرص كل الحرص على التوفيق بين كلامه وكلام علماء الكلام من أهل السنة والجماعة ، لا يحيد عن هذا الحرص أبداً . وهذا هو الجديد عند النابلسي .

فالوجود الحق عنده هو عين ذات الحق تعالى ، وهو وجود واحد ، لا ينقسم ولا يتبعض ولا يتجزأ ولا يتغير ولا يتبدل ، وهو مطلق عن الكيفيات والكميات والأماكن والأزمان والجهات ، ولا يتصور فيه الحلول في شيء ،إذ ليس معه غير ، ولا يتحد مع شيء إذ لا شيء معه ، « وإنما جميع الأشياء به موجودة ، وبوجوده الذي هو عين ذاته ثابتة مشهودة[2] » .

فجميع الموجودات بالنظر إلى ذواتها مفروضة مقدرة ، مثل الزاج والزنجفر في المثال الذي ساقه وضربه ، فإذا أثبتنا لها وجوداً آخر غير وجوده تعالى على قول علماء الكلام وعلماء الرسوم ، سواء كان هذا الوجود عين ذواتها أو غير ذواتها ، فهو يرى في هذه الحالة : أن هذا الوجود مفروض مقدر أيضاً .

فانتقل الكلام الى ما به ذلك الوجود المفروض المقدر موجوداً . وهو وجود الله تعالى .

« ويقال لعلماء الكلام وعلماء الرسوم : كيفما قلتم في وجود ما سوى الله تعالى في العوالم نقول لكم : كل ذلك قائم بوجود الله تعالى ، وهو مفروض مقدر في

---

(١) الفتح الرباني ورقة ١٢ .

(٢) إيضاح المقصود ورقة ٥ أ .

نفسه، لأنه مخلوق، فهو بالنظر إلى ذاته عدم صرف، وإنما وجوده بوجود الله تعالى، فالوجود لله وحده، وإنما وجد به ما سواه[1]».

وهنا تبرز مشكلة الجبر، الذي يلزم على القول بوحدة الوجود، وهو الجبر في أفعال المكلفين.

ويقول النابلسي: إن خطاب الله للكائنات ثابت «أرأيت أن الله تعالى خاطب كل شيء في كل طور من أطوار عدمه فقال تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[2]. وخاطب السماء والأرض فقال: ﴿ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾[3]»[4].

فالطوع والكره في الخطاب الإلهي هو الجزء الاختياري الذي في الإنسان، «فنحن نقول مثلكم، ومعلوم أنكم تقولون إن للعبد جزءاً اختيارياً له مدخل في أفعاله[5]».

وإذا قال علماء الرسوم بأن الكائنات لها وجود زائد على ذواتها، وجعلوه وجوداً ثانياً لوجود الله تعالى، وردوا بذلك على القائلين بوحدة الوجود، فإن النابلسي يرد عليهم بأن القائلين بوحدة الوجود «قائلون بذلك، لتمام المضاهاة بين العالم والمعلوم، والصانع، والمصنوع، على التنزيه التام، ولا يطعن ذلك في قولهم بوحدة الوجود» «لأن كلام العارفين عما به صارت كل الموجودات موجودة، والذي لولاه لما كان في الوجود موجود أصلاً، لا معقول ولا محسوس، لأن المخلوق لا يمكن أن يخلق نفسه، وهذا هو وجود الحق تعالى، الذي هو مناط الكلام»[6].

(١) إيضاح المقصود، والنفحات المنتشرة، وعذر الأئمة.
(٢) سورة: النحل آية: ٤٠.
(٣) سورة: فصلت آية: ١١.
(٤) النفحات المنتشرة ورقة ٥ أ.
(٥) إيضاح المقصود ٥ ب.
(٦) إيضاح المقصود ورقة ٥ ب.

والله تعالى أقام هذه المضاهاة بين الإنسان وبين الله مع التنزيه التام، «فالصورة الإنسانية حاملة لجميع صفات الله تعالى بالقوة أو بالفعل، فاليدان سميتا باسمي اليدين الإلهيتين، والعينان سميتا بأسماء الأعين والعين الإلهية، وكذلك القدم والأصابع والوجه، حتى الاستواء والنزول والضحك والاستهزاء ونحو ذلك، ومثله القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والقول. فحقائق هذه الكلمات الواردة في الكتاب والسنة مما لا يسع أحد إنكارها هي صفات حقيقة لله تعالى، قائمة بذاته العلية، وقد خلق لنا أعضاء مسماة بتلك الأسماء حتى نعرفه بها، ثم إنه نزه نفسه عن مشابهة هذا المثل المضروب فقال:

﴿وله المثل الأعلى في السموات والأرض﴾[1].

والإنسان نسخة من السموات والأرض حيث قال تعالى:

﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون. وسلام على المرسلين. والحمد لله رب العالمين[2]﴾[3].

ويخلص النابلسي الى الكل قائل بوحدة الوجود طوعاً أو كرهاً.

الوحدة وعمل الصفات الإلهية:

يقوم القول بوحدة الوجود على إنكار القول بالإيجاد من العدم، لأن الموجودات بالذوات والصور كانت موجودة في الحضرة العلمية في الأزل، والأمر الإلهي يخرجها من الوجود بالقوة، الذي هو العالم المعقول، الى الوجود بالفعل بمقتضى طبيعتها[4].

---

(١) سورة: الروم آية: ٢٧.

(٢) سورة: الصافات آية: ١٨٠ — ١٨٢.

(٣) إيضاح المقصود ورقة ٥ ب.

(٤) تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي على الفصوص جـ ٢ ص ١٣٥.

وإخراج الشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل يكون بكلمة «كن». قال تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[1].

وفي هذه الآية نسب الله تعالى التكوين لنفس الشيء، لا للقدرة، وذلك عن أمر الله «تماماً كما يقول الآمر الذي يخاف فلا يعصى لعبده: قم. فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده، فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد»[2].

ويعلق الدكتور أبو العلا عفيفي على هذه الفقرة من الفصوص قائلاً: «أين الخلق هنا، وأين القدرة، بل أين إرادة الخلق؟ إن منطق مذهبه يقتضيه ألا يستعمل كلمة الخلق بمعناها الديني، وإلّا وقع في تناقض شنيع مع نفسه»[3].

وعبد الغني النابلسي نفسه قد فطن إلى هذا الاعتراض في صورة عامة، فأكد أن القول بأن كون وجود الله هو وجود المخلوقات «لا ينافي أن وجود المخلوقات كلها بقدرة الله تعالى وعلمه وحياته وبقية صفاته، لأن كلمة «وحدة الوجود» اختصار في الكلام عند العارفين، وإجمال فيه، وتفصيلها ما عند علماء الرسوم وعلماء الكلام من بيان صفات الله تعالى، وشرح أسمائه سبحانه، فإن صفاته تعالى عندهم ليست عين الذات ولا غيرها، ولم يقل أحد من أهل السنة بمغايرتها لذاته حق المغايرة الموجبة للتركيب، وأطلق عليها وجود الله.

«فكان القول بأن وجود الله تعالى به وجود كل شيء على معنى خلق وجود كل شيء وفرضه وتقديره قولاً بإثبات الصفات لله تعالى على حد ما يقول به علماء الرسوم وعلماء الكلام بلا خلاف»[4].

والنابلسي أميل إلى مذهب علماء الكلام في هذه المسألة التي ظهرت في مذهب

---

(١) سورة: يس آية: ٨٢.

(٢) فصوص الحكم جـ ١ ص ١٦٦.

(٣) التعليقات على الفصوص جـ ٢ ص ١٣٥.

(٤) إيضاح المقصود ورقة ٦ أ.

ابن عربي عقبة شديدة. فلذلك نراه يتجه في نفس الاتجاه في كتابه «الفتح الرباني» فيقول:

«واعلم أن جميع هذه الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه، أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم معان قديمة أزلية قائمة بذاته تعالى، فكما أنها ليست عين الذات، ولا غير الذات، فكذلك كل صفة من هذه الصفات ليست عين الصفة الأخرى، ولا غيرها، فذاته لها الوحدانية والأحدية هي وصفاتها، لا تركيب فيها بوجه من الوجوه، وإنما الصفات نسب بين الله تعالى وبين العالم، لم يظهر العالم الى الوجود عن تلك الذات القديمة، إلّا بواسطة اتصافها بهذه الصفات القديمة أيضاً»(١).

النابلسي وزنادقة وحدة الوجود:

ويهاجم النابلسي طائفة لم يعينها باسمها، وإنما عينها بسماتها، ويصفهم بالجهل والغفلة والإلحاد، لأنهم «يزعمون أن وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود الله تعالى، وذواتهم المفروضة المقدرة هي بعينها ذات الله تعالى، وصفاتهم المفروضة المقدرة هي صفات الله تعالى»(٢).

ويذكر النابلسي أنهم يهدفون من وراء ذلك إلى القول بإسقاط التكاليف الشرعية عنهم، وإبطال الملة المحمدية.

والنابلسي لم يشهد هذه الفرقة بنفسه، وإنما نقل خبرهم عن عبد الكريم الجيلي صاحب «الإنسان الكامل» ولعله شهد أمثالهم في عصره الذي ازدحم بأمثال هؤلاء.

---

(١) الفتح الرباني ورقة ١٢.

(٢) إيضاح المقصود ورقة ٧ أ.

وينقل عن الجيلي قوله في كتاب «الخلوة[1]» أنه أشار إليهم بقوله : «سافرت الى البلاد ، وعاشرت أصناف العباد ، فما رأت عيني أقبح ولا أبعد من جناب الله من طائفة تدعي أنها من كمل العارفين ، وتنتسب إلى الكمل ، وتظهر بصورتهم ، ومع هذا لا تؤمن بالله ولا باليوم الآخر ، ولا تتقيد بالتكاليف الشرعية ، وتقرر أحوال الرسل وما جاءوا به بوجه لا يرتضيه من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان ، فكيف بأهل الشهود والعيان ... فاجهد ألا تراهم ولا تجاورهم ، فكيف أن تعاشرهم ، وإن لم تفعل فما نصحت نفسك[2]» .

الشطح والحقيقة المحمدية :

والنابلسي بحكم ما أسنده الله إليه بزعمه من حماية أهل الحق ، والدفاع عن الدين ، يوضح الفتنة التي تدخل على السالك فتزيغه عن الطريق .

ومع ذلك فهو يدافع عن الشاطحين دفاعاً مستميتاً على أي حال شطحوا أو حرفوا .

والشطح من لوازم السلوك المؤدي الى القول بالوحدة ، لأنه يحدث في حالة لا يرى فيها السالك إلّا الله ، ومن ثم يتدرج حتى يقول بالوحدة .

وقد أفاض النفس في القول على هذه المسألة وهو بصدد الإجابة عن سؤال خاص بمعنى قولهم «هتك الستر لغلبة السر» .

ويؤكّد النابلسي في كلامه أن السالك مهما رأى وانكشف له من الأمور التي لم يطلع عليها أحد من أبناء جنسه الصوري والمعنوي ، فإن سره لن يغلب ، وستره لن ينهتك ، ما دام قد رزق البيان بلسان الشرع المحمدي .

---

(١) لم أعثر على هذا الكتاب مخطوطاً في الظاهرية ولا في مصر.

(٢) إيضاح المقصود ورقة ٦ ب.

ومهما بالغ في البيان فهو كذلك ، لأنه « دخل في حضّ الشرع ، فهو محفوظ من الزلل ، وإن زل فهو مأخوذ بيده ، لخروج كلماته لابسة لباس الشرع المحمدي »[1] .

وإنما تأتي الفتنة من الانسياق وراء الإلهامات ، وإغفال لسان الشرع المحمدي ، فإذا أراد الله أن يفتن عبداً « أخرج له شريعة من الإلهام يتكلم بها ، فلا يفهم كلامه ، وإن كان جميع ما يقوله صواباً وحقاً[2] » .

والنتيجة : ألا يقبل كلامه ، لأنه تكلم بغير لسان الشرع ، فيقع عليه اللوم والعتاب ، « وسمى ذلك هتكاً للستر لغلبة السر » .

ويحاول النابلسي أن يوفق بين أقوال الشاطحين الذين عرفهم الحلاج والبسطامي وبين الشريعة المحمدية ، « وهل أخذوا كلامهم من غيرها ، وإنما حقائقها مرموزة عند الجاهلين لا عند العارفين... فيقول الجاهل : الشريعة لها الظاهر ، ويقول العارف : الشريعة لها الظاهر والباطن ، وإنما هو شيء عرفه العارفون ، وجهله الجاهلون[3] » .

والحلاج والبسطامي وأمثالها عند النابلسي ينطقون بألفاظ ظاهرها الخطأ ، وتسمى شطحاً بلسان الصوفية ، كقول الحلّاج « أنا الله » وقول الآخر : « ما في الجبة إلّا الله » .

وهنا تتدخل فكرة « وحدة الوجود » لتحل هل المشكلة جنباً إلى جنب مع فكرة الحقيقة المحمدية .

وخلاصة الكلام : أن العارف يدرك بالبداهة أن كلام الشاطحين هذا مرادهم به المثل الأعلى الذي في السموات والأرض ، في قوله تعالى : ﴿وله المثل الأعلى في السموات والأرض﴾[4] .

(١) النفحات المنتشرة ورقة ٧ أ.
(٢) المصدر السابق والموضع.
(٣) المصدر السابق ورقة ٧ ب.
(٤) سورة : الروم آية : ٢٧.

وهو هذا الوجود الحادث المعبر عنه بكل شيء ، الذي ظهرت فيه جميع صفات الحق ، وهي حقيقة الإنسان الكبير الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق آدم على صورته » .

« فقول القائل : أنا الله ، مشيراً إلى كمال التنزيه المطلق ، مراده : أن جميع ما نتوهمه ، ويقع عليه اعتقادنا : أنه الله راجع إلينا » [١] .

ويستعين النابلسي بما أورده أبو عبد الرحمن السلمي في حقائق التفسير [٢] . في تفسير قول الشاطح « سبحاني » بأن هذا الشاطح آمن بالله تعالى على ما هو عليه منزهاً بالتنزيه الذي نزه به نفسه في أزله ، من حيث أن جميع ما يصدر من الحوادث واقع على أصل هذا الوجود الحادث وهو نور النبي صلى الله عليه وسلم ، الموصوف بأنه أصل الكائنات .

« والمراد منوره وهو القديم ، ولهذا قال الله تعالى لنبيه : ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾ [٣] .

« وذلك لأنه أصل لكل شيء من حيث أن نوره مادة كل موجود ، فكأنه الله المضاف للأشياء ، وهو منتهى نظر السالكين فضلاً عن القاصرين الذين يعبدون الله الذي صوروه في أوهامهم وعقولهم » [٤] .

ويؤكد النابلسي أن الشاطح لو عبر بهذا التعبير لما حكم عليه الشرع بما حكم ، ولكن الشاطح أطلق كلامه لأنه مع الله ، لا مع الخلق حتى يبين لهم . ولا مع نفسه حتى يستحفظ عليها .

* * *

---

(١) النفحات المنتشرة ورقة ٧ ب .
(٢) مخطوط بدار الكتب المصرية ... انظر ورقة ٣٥ أ
(٣) سورة : الفتح آية : ١٠ .
(٤) النفحات المنتشرة ورقة ٧ ب .

والحقيقة المحمدية هي الصورة الجامعة للكمالات الإلهية، وهي «من تجلي الاسم (الفرد).. وهي التي خلق الله تعالى منها كل مخلوق كما صرح به الحديث الطويل على ما صرح به العلماء[1]».

فالحقيقة المحمدية من حيث هي مظهر الاسم الإلهي الفرد، تمدّ أفراداً من الأمة بصورة دائمة.

ويمكن إجمال خصائص الحقيقة المحمدية كما ذكرها النابلسي في صورة لم يتعرض لها محيي الدين بن عربي فيما يلي:

١ ـ الحقيقة المحمدية تمثل (الله) في عالم الخلق، ولها وجهان: وجه الى الحق، ووجه الى الخلق.

٢ ـ الحقيقة المحمدية ينتج عنها مقام (الفرد)، وهو مقام الولاية الذي يستمد من الله تعالى بلا واسطة، من حيث كون ولايته أعلا درجة من نبوته ورسالته.

٣ ـ الحقيقة المحمدية من حيث رتبة الفردية تظهر من كل وقت إلى يوم القيامة في الصور المختلفة التي هي مخلوقة منه صلى الله عليه وسلم، أي من نوره الأصلي.

ويحدد النابلسي حقيقة الصلة المباشرة بين الفرد الذي هو الحقيقة المحمدية وورثته انطلاقاً من الحديث «لي وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل».

«ويعني بذلك الوقت: الذي يكون فيه مع الله»[2].

وصورة النبي المرسل كما يراها النابلسي هي تلك الصورة التي كان ظاهراً بها صلى الله عليه وسلم في مكة، وهاجر بها الى المدينة، ولا تكون صورة بعدها يظهر بها أبداً، إلّا أنها يقال لها: إنها في مقام الفردية، وهو الفرد المستمد من الله تعالى بلا واسطة.

---

(١) نتيجة العلوم ورقة ٤ أ.

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٥ أ، ب.

«وبيان ذلك: أن جميع المحسوسات والمعقولات مراتب علمية في حضرة الوجود الواحد الحق، والوجود الواحد الحق ظاهرها على السواء، ولكن من ظهر بها على التمام في مرتبة العلم الإلهي لا غير، ليس كمن لم يظهر بها كذلك، وقال تعالى:

﴿هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب﴾[1].

والمنتسب إلى السلطان مثلاً من حيث ما هو عليه في نفسه مثل المنتسب الى الناس والوقار لا يختلفان في الصورة أو الهيئة، ولكن من حيث نفس كل واحد منهما من قوة الحال باعتبار شرف ما انتسب اليه ليسا سواء.

«وكذلك من عرف أن نفسه منتسبة إلى الحقيقة المحمدية الفردية، الناشيء هو عنها، وليس له استقلال دونها ليس مثل غيره الذي لا يعرف إلّا نفسه، وهو مستقل بنفسه في الظهور[2]»

ومقام الفردية العام الناشيء عن الحقيقة المحمدية يشير إلى عمومه في جميع الأمة قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو ابن العاص: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا علي، فإنه من صلى عليّ صلاة صلى الله عليه بها عشراً، ثم اسألوا الله لي الوسيلة، فإنها منزلة في الجنة، لا تنبغي إلا لعبد من عباده، وأرجو أن أكون أنا، فمن سأل الله لي الوسيلة حلّت عليه شفاعتي».

ويقول النابلسي: «إن تلك المنزلة التي في الجنة المسماة بالوسيلة هي رتبة الفردية، وهي حاصلة لرتبة النبي المرسل محمد صلى الله عليه وسلم في حياته، وتنتقل بعد موته صلى الله عليه وسلم إلى أفراد أمته الذين هم رتب ظهوراته الى يوم القيامة. فقوله صلى الله عليه وسلم: وأرجو أن أكون أنا، أي الفرد صاحب رتبة النبوة

---

(١) سورة: الزمر، آية: ٩.

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٦ أ.

والرسالة هو العبد النبي المرسل محمد صلى الله عليه وسلم لعلمه صلى الله عليه وسلم أنها من مراتب العباد الذين تغلب عليهم صفة العبودية في الكمال العرفاني والتحقق الرباني دون غيرهم، ممن غلبت عليهم حيوانيتهم من الغافلين الجاهلين[1] ».

ورتبة الفردية لا يكون معها شيء غيرها، بل هي قائمة بمحض كرم الله تعالى... والفرد هو الحقيقة المحمدية الظاهرة في تلك الصورة الكونية المخلوقة منها.

ويرى النابلسي أن إدراك معنى هذا الكلام لا يكون إلّا إذا تحول إدراكنا للمحسوسات، فلم نشهدها مغايرة للنور الأصلي، إلّا بمجرد الرتبة الإمكانية[2].

فالحقيقة المحمدية إذن لها عناصر هي: النبوة، والرسالة، والفردية.

ولا تنفصل الحقيقة المحمدية عن كل عنصر من تلك العناصر، ولا يورث في الأمة من هذه العناصر إلّا مقام الفردية، وهو مقام لا يغاير الحقيقة المحمدية، وإن غايرها باعتبار رتبة النبوة والرسالة، فليس الفرد الوارث نبياً ولا رسولاً «ولكنه نور محمدي في فرد ظاهر في رتبة كونية. والنور المحمدي إرادته متصلة بالله بلا واسطة من وسائط المرتبة الأخرى، وهي مرتبة النبي المرسل»[3].

الولاية والنبوة:

ويتفرع عن هذا البحث بحث فرعي أثار جدلاً شديداً، واتهاماً للصوفية لا سيما محيي الدين بن عربي بأنهم يقولون بفضل الأولياء على الرسل والأنبياء.

والحقيقة أن هذا قول غير صحيح، ولكنه نشأ من تجاوز في الفهم، بينما النصوص الصوفية في هذه المسألة واضحة لا غموض فيها، مما يدفعني الى القول بأن نسبة هذه التهمة إليهم تحكم لا مبرر له.

---

(١) نتيجة العلوم ورقة ٨ أ.

(٢) نتيجة العلوم ورقة ٨ ب.

(٣) المصدر السابق والموضع.

وذلك أن ظهور رتبة فردانيته صلى الله عليه وسلم ناشيء من تجلي الاسم الفرد في مظاهر ورثة مقامه الذي هو مقام الفردية ، فيظهر من الفرد في كل زمان ما كان منه صلى الله عليه وسلم لا من حيث نبوته ورسالته ، فإن تلك الرتبة قد ختمت بموته صلى الله عليه وسلم.

فالعلماء هنا ورثة الأنبياء في مقام فرديته صلى الله عليه وسلم ، وهي العلم الباطن ، والمعرفة الإلهية ، وهي ولاية الأنبياء دون مقام نبوتهم ورسالتهم.

فإن النبوة والرسالة لا تورث ، لأنها موهبة من الله تعالى ، والولاية كسبية.

«وكون ولاية النبي أفضل من نبوته ورسالته ، لأن ولايته سر بينه وبين الله تعالى ، ونبوته سر بينه وبين جبريل عليه السلام وغيره من الملائكة ، ورسالته سر بينه وبين أمته ، ولا شك أن السر الذي بينه وبين الله تعالى أفضل من السر الذي بينه وبين الملائكة ، والسر الذي بينه وبين الأمة» [1].

ومن هنا يعلم أن النبي في مقام ولايته أفضل منه في مقام نبوته ورسالته ، وكذلك الرسول في مقام ولايته ، أفضل منه في مقام رسالته ، ومقام فردية النبي صلى الله عليه وسلم هو مقام ولايته الخاصة به «فإذا اتسع عليه مجال العرفان ضاق عنه نطاق النبوة والرسالة ، لأن فيهما ملاحظة الأغيار من الملائكة والأمة.

«وإطلاق مشاركة الوارث في دولته الخاصة إنما كان بشيء موروث هو ولايته الخاصة.

«وإنما ذلك في نفس الأمر ظهوره صلى الله عليه وسلم بمقام ولايته الخاصة في صورة الواحد من أمته ، المخلوق من نوره ، الذي هو كالثوب على حقيقة النور المحمدية» [2].

---

(١) نتيجة العلوم ورقة ٩ ب.

(٢) نتيجة العلوم ورقة ١٠ أ.

بيان وتحذير:

والنابلسي من حيث وظيفته التي اختصه الله بها، وهي البيان والدفاع والمحاماة عن أهل الحق، بكر كثيراً جداً في كتبه توضيح الغوامض الخاصة بوحدة الوجود، وبيان طريق السلوك الى شهودها.

ومن أجود ما عرضه في هذا الصدد شرحه للحديث المشهور: «إن لله سبعين حجاباً من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات نور وجهه ما أدركه بصره من خلقه».

والسبحات هي: التنزيهات المنسوبة الى الرب سبحانه وتعالى من حيث ذاته وأسماؤه وصفاته وأفعاله وأحكامه، وجاءت مجموعة للدلالة على كثرتها.

ويركز النابلسي على أن الحقيقة الإلهية لا كلام لنا فيها، فهي غير مدركة ولا متعقلة ولا متخيلة ولا متوهمة... ولها مراتب:

فالمرتبة الأولى في الوجود هي مرتبة الربوبية، وهي مباينة للحقيقة المخلوقية، والمرتبة الثانية في الوجود، مرتبة المربوبية، وهي تباين تبايناً كلياً حقيقة الربوبية، بحيث لا يجتمع الرب مع العبد.

ولما كان السير إلى الله لا نهاية له، فإن العارف «إذا توسط بحار التنزيه الإلهي عن جميع الكائنات الحسية، ثم انتقل إلى التنزيه عن الكائنات العقلية والوهمية، وانخرق له حجاب الوهم، انقشع عن عين بصيرته حجاب الكائنات، فتعلق طلبه بما وراءها، والله من ورائهم محيط»[1].

ويرى النابلسي أن العارف هنا يتغلغل في بحار الوصف الإلهي، فيتحقق بمعنى قوله تعالى: ﴿كلّ شيء هالك إلّا وجهه﴾[2]. تفسير ولا تأويل، ويقال حينئذ: إن سبحات الجلال قد انكشفت.

---

(١) النفحات المنتشرة ٥ أ.

(٢) سورة: القصص، آية: ٨٨.

والعقبة الكئود هنا هي الغفلة عن التنزيه الصرف في جناب الله سبحانه وتعالى ، وجهل أوصافه الواردة في الكتاب والسنة.

« فمن غفل عن ذلك فقد ضل وزاغ وبنى عقيدته على الكفر الصريح ، فلا ينتج له سلوكه إلّا الحلول والاتحاد ، والكفر والزندقة »(١) .

وحرص النابلسي على وصل المحققين القائلين بوحدة الوجود بأهل العلم الشرعي لا يمكن أن يُجحد.. « فجميع إشارات المحققين من أهل المعرفة الإلهية مبنية على التنزيه التام ، وتنزيه التنزيه الذي قررته علماء الشريعة. فكل من خاض في فهم شيء من مواجيد القوم من غير اعتقاد ذلك والبناء عليه ، فقد اساء الظن بهم ، ووقع في المهالك »(٢) .

ويرى النابلسي أن الآفة إنما دخلت على الناس في فهم وحدة الوجود من أنهم أثبتوا الوجود الظاهر بذاته حين جهلوا الوجود الحقيقي الذي لله تعالى.

وبطلان هذا الوجود الظاهر لا يكون إلّا بعد معرفة الله تعالى ، فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يقل: « أصدق كلمة قالها شاعر : ألا كل شيء ما خلا الله باطل. إلّا بعد معرفته لله تعالى ، وبوجوده الحقيقي الذي لا يشبهه وجود شيء من الأشياء مطلقاً.

وكمال المعرفة لله ، وتلك المعرفة التي تعصم صاحبها من الزلل في مهاوي الضلال : أن يعرف العبد أن الله تعالى كما لا تشبه قدرته قدرتنا ، ولا يشبه وجوده وجودنا ، « والفرق بين الوجودين كالفرق بين القدرتين ، فكما أن الله لا يستحيل في قدرته إيجاد الشيء من العدم ، ويستحيل ذلك في قدرتنا ، لا يستحيل في وجوده المباينة لوجود كل شيء ، ويستحيل ذلك في وجودنا »(٣) .

---

(١) المصدر السابق والموضع.
(٢) نفس المصدر والموضع.
(٣) المصدر السابق.

ومن هنا فالعارفون يقولون بكل ما يقول به المسلمون ، مع زيادة معرفتهم وجود الحق ، وانه الوجود الحقيقي ، فرأوا الذي يسميه الناس وجوداً إنما هو عدم صرف بالنسبة لما عرفوه. وعلى الله قصد السبيل.

* * *

الباب الثامن

مدرسة النابلسي

عاش النابلسي حياته كلها بين درس وتأليف وتربية مريدين، ودفاع عن الإسلام، فلا يمكن أن يعيش رجل كهذا تلك الحياة الطويلة، ثم لا يكون صاحب منهج، ورأس مدرسة لها هدفها الذي تسعى الى تحقيقه.

وقد صرح النابلسي نفسه بأن الله أقامه للمحاماة عن هذا الدين، وعن علوم أهل الله، ومع ذلك فقد وردت إلية الفتاوى من مصر والقدس والمدينة المنورة وغيرها من بلاد الإسلام يستفتيه فيها الناس عما لهم من مشكلات شرعية.

ونحن لا نرى للنابلسي في منهجه هذا نفس الملامح التي تكونت لابن عربي الذي أثر فيمن بعده وفي أرجاء العالم تأثيراً واضحاً ملموساً، ولعل هذا يرجع الى قرب العهد بالنابلسي، وإلى ظروف العصر وملابساته، التي تبطىء أحياناً حتى تتبلور المدرسة وتؤتي ثمارها، ويعاودها الدارسون بالفحص والبحث.

لهذا كان لا بدّ لنا أن نستعرض حياة تلاميذه في كتاب الورد الأنسي، وعند المرادي، حتى يمكن أن نلمس في تواريخهم بعض ملامح تلك المدرسة بالإضافة الى الملامح التي تكونت لدينا من واقع حياته ونشاطه العلمي والشرعي والصوفي جميعاً.

تلاميذ النابلسي :

من تلاميذ النابلسي : **محمد بن ابرهيم بن محمد الشهير بالدكدكجي** [1] . أخص تلاميذ النابلسي وأكثرهم خدمة له .

ولد سنة ثمانية وألف ، ولازم شيوخاً كثيرين ، ثم اختص بالنابلسي فلازمه سفراً وحضراً ، وقرأ عليه كثيراً من الكتب ، ونسخ كثيراً من كتب الشيخ . وكان النابلسي شديد المحبة له ، والاعتناء به ، لنصحه في خدمته ، وكف لسانه عن فضول الكلام ، حتى شبت في فكره مقامات المكاشفة ، وامتزجت محبة الاستاذ بروح التلميذ ، فكانت روحه لروحه .

وإليه يرجع الفضل في حفظ تراث النابلسي ، وتوفي سنة إحدى وثلاثين ومائة وألف من الهجرة ، ولم يبك النابلسي على أحد قبل هذا التلميذ ، ورثاه فقال :

بكت السماء عليه ساعة موته بمدامع كاللؤلؤ المنثور
وأظنها فرحت بمصعد روحه لما سمت وتعلقت بالنور

محمد بن أحمد بن أحمد المعروف بابن قولقين الحلبي الدمشقي بدر الدين [2] :

كان من المحققين وبخاصة في التفسير . ولد بدمشق ، وأخذ عن الأستاذ دروسه ، وأجازه إجازة مطولة . وقد تتلمذ الأستاذ عقب رؤيا رآها ، فكاشفه بها الأستاذ وبتفسيرها ، وامتحن في علمه ، ومات سنة أربع وستين ومائة وألف ، ودفن بالتربة الكبرى بمرج الدحداح .

محمد بن عبد الرحمن بن زيد الكابد ابن الشهير بابن الغزي شيخ الإسلام [3] .

هو صهر الأستاذ النابلسي ، زوج ابنته ، وكان فقيهاً محدثاً أصولياً من أكابر

(١) الورد الأنسي ١١٢ .
(٢) المصدر السابق ١١٣ .
(٣) الورد الأنسي ١١٩ .

الصوفية... ولد عام تسع وتسعين وألف، وقرأ على الأستاذ مغني اللبيب وجانباً كبيراً من فصوص الحكم، وشرحه على التحفة المرسلة، والفتوحات المكية، والجامع الصغير، وروض الرياحين لليافعي، والسيرة النبوية للشيخ علي الحلبي، وصحيح البخاري.

ويقول: إنه لازم الأستاذ في المدرسة السلمية، حتى ألبسه الخرقة النقشبندية، وأجازه بالذكر السري.

قال عنه النابلسي في مقدمة إجازته له: «الشيخ الفاضل، جامع الفضائل، سليل العلماء الأعلام محمد ابن المرحوم عبد الرحمن الغزي نفعه الله تعالى بما علم، وعلمه ما لم يعلم وما ينفعه في الدنيا والآخرة.

وتوفي هذا الشيخ عام سبع وستين ومائة وألف، ودفن بمرج الدحداح وله عدة مؤلفات في العلوم والفنون، تمثل اتجاه النابلسي.

محمد بن عبد الرحمن بن تاج الدين بن محمد القصيري البعلي الحنفي الشهير بابن التاجي [1].

ولد عام اثنين وسبعين وألف في بعلبك، وقصد دمشق، فلازم الأستاذ وقرأ عليه كثيراً من العلوم والفنون، وأجازه الأستاذ بخط فقال بعد البسملة والديباجة: «قرأ علي الشاب الفاضل، جامع أشتات الفضائل، الموفق السعيد إن شاء الله تعالى، الشيخ محمد ابن الشيخ عبد الرحمن التاجي البعلي حديثاً من صحيح البخاري، وحديثاً من صحيح مسلم، وأوردنا في أسانيدهما على وجه الضبط والتحرير وقانون اللغة العربية، وقابلية التقرير، وكان قرأ علي في المجلس الذي كنت أعقده في الجامع الأموي لإفادة الطلبة ونصح الجمهور، وقرأ علي في بيتي بجوار الجامع المذكور شيئاً من مقدمات العلوم على حسب أهل البداية، ثم إن الله تعالى وفقه لنفع عباده، وعقد مجالس العلوم من قطره في بعلبك وطلب مني أن أصل سنده بسندي في علم

(١) الورد الأنسي ١٢٤.

الحديث وغيره من علوم الإسلام وقد أجزته بلساني وبناني في جميع ما أرويه عن كافة المشايخ الذين أخذت عنهم الحديث وغيره من علوم الدين.. الخ.

ابرهيم بن عبد الرحمن بن إبرهيم المعروف بابن الحكيم الحنفي الصالح، رئيس كتاب محكمة الصالحية الأديب الشاعر البارع[1]:

ولد بدمشق عام ثلاثة عشر ومائة وألف، ولازم الأستاذ وانتفع به، وكان من أخص تلاميذه، وقف عقاراته وأملاكه بعد وفاة زوجته وأولاده على مدرسة الشيخ النابلسي.

إبرهيم بن محمد بن إبرهيم المعروف بالدكدكجي الحنفي[2] التركماني الأصل:

لازم الشيخ النابلسي كوالده في غالب أوقاته، وحضر دروسه، واستجاز له واحدة من دمشق وغيرها اجازات علمية. قرأ عشر القرآن على الأستاذ بعد أن توفي والده، وكذلك أجزاء من الحديث والتفسير، مما يدل على أن مدرسة النابلسي لم تقتصر على التصوف وعلومه.

حسين بن طعمة الشافعي البيتماني الدمشقي الميداني الرفاعي[3]:

كان ممن تصدر في علوم الحقائق، واشتغل على جماعة منهم الشيخ الياس الكردي، فقرأ عليه كتب الفقه والتصوف، ورياضات النفس، وما به الكتابة في علوم الدين.. وقرأ على الأستاذ أيضاً ولازمه مدة تزيد على خمس عشرة سنة واشتهر بين طلابه حتى لقبه النابلسي بفارس الميدان.

ألف وصنف كثيراً ومن تآليفه: الفوائد الشرعية، وتلخيص علوم الفتوحات المكية، والفتوحات الربانية شرح التدبيرات الإلهية لابن عربي، والهداية والتوفيق في

---

(١) سلك الورد للراديْ جـ١ ص ٩.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) سلك الدرر جـ٢ ص ٢.

سلوك آداب الطريق والسهام الرشيقة في قلوب الناهين عن علم الحقيقة ، وكشف الأسرار في خيال الأبرار.

وقد حدثت بينه وبين الأستاذ واقعة ، وهي أنه رأى في المنام أستاذه النابلسي ، والشيخ المرادي وكل منهما نائم في فراشه ، فطلب منه المرادي خدمة ، فأنشد :

تذكر خاطري عهد المرادي كما كنا عليه من الوداد

فقال له النابلسي : زده. فذكر بيتاً.. فأشار إليه المرادي أن يذكر النابلسي ، فذكر أبياتاً. ولما أفاق ذكر ما قاله في المنام. وكان النابلسي يقول عنه انه من أهل الحقائق.

مصطفى البكري بن كمال الدين :

العارف الكبير الواحد المعدود. صاحب العوارف والمعارف والتآليف. ولد بدمشق عام تسع وتسعين وألف. نشأ يتيماً فقيراً ، في حجر ابن عمه المولى أحمد بن كمال الدين. واشتغل بطلب العلم بدمشق ، فقرأ على الشيخ عبد الرحمن السليمي ، والشيخ محمد أبي الواهب الحنبلي ، ولازم الأستاذ النابلسي وقرأ عليه التدبيرات الإلهية لابن عربي ، والفصوص ، وعنقاء مغرب ، للشيخ الأكبر ايضاً ، وأجازه النابلسي إجازة عامة شاملة بالإفتاء والتدريس والطريق وأخذ عنه خلائق لا يحصون ، فهو يعتبر بحق رأس المدرسة النابلسية.

رحل وساح في الأرض ، حتى وصل إلى الاسكندرية ، ثم إلى القاهرة ، ثم عاد إلى دمشق ، ولما زاد تلاميذهم عن الآلاف المؤلفة أمر بعدم كتابة أسمائهم ، ثم عاد الى مصر ، واستأجر له الأستاذ الحفناوي تلميذه الأكبر وشيخ الإسلام في مصر دارا قرب الأزهر عن أمر منه ، وأقام بها مرشداً ، والناس يهرعون إليه ، وقد ازدحموا ببابه ، وخضع له العلماء والكبراء والعامة ، ألف هذا الشيخ الكبير مؤلفات لا يحصى عددها ، منها : الكشف الأنسي ، والفتح القدسي ، وشرحه

بثلاثة شروح منها شرح في مجلّدين كبيرين. وشرح على همزية البوصيري، وشرحه على صلوات الشيخ الأكبر، واثنتا عشرة مقامة، واثنتا عشرة رحلة، وسبعة دواوين.

ومن مؤلفاته: السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والإلحاد. وهو كتاب عديم النظير في الرد على الفرق الطاعنة في دين الله من أهل الحلول والاتحاد، وأقام الحجج والبراهين على إبطال دعاواهم، وألف في الشريعة والحقيقة مبيناً عدم افتراقهما، وبلوغ المرام في خلوقية الشام، والصحبة.

وتوفي بمصر ودفن بالمجاورين، وما زال قبره ظاهراً يزار.

مدرسة لنشر العلم:

ويقول البيتماني عن النابلسي:

«قد بلغ عن الله ورسوله في ميراثه المحمدي جد التبليغ، وأظهر الحق للخلق كالشمس في وسط الظهيرة، وأزال ظلمة الباطل عن وجه هذا الزمان، فبين الأحكام والحقائق، وكشف الالتباس عن مشارب أهل الطريق، وتكلم بحقائق الإسلام، وبين ذلك للأنام، فآمن به غالب أهل زمانه، وصالحوه على ذلك، وصاروا من إخوانه، وتبركوا بما هنالك، وأنكر عليه أهل النفوس الضعيفة ذلك العلم لجهلهم به، وعدم تذوقهم له»[1].

لم يكن عصر النابلسي سوى خلية صوفية واسعة النطاق، فلا تجد قرية إلّا وفيها طريق صوفي، كما لا تجد إدارة من إدارات الدولة إلّا وفيها أتباع لطريقة صوفية، ولهذا كان لا بدّ من تنقية التصوف من الدخل، حتى يصفو العمل الصوفي من الكدر، وحتى يتخذ طريقه الجاد في إصلاح المجتمع الذي ضل في ظلام الخرافة، ولقد أقام النابلسي توازناً بين الشريعة والتصوف، وقد أدّى هذا إلى نشر الطريق

---

(١) السهام الرشيقة في قلوب الناهين عن علم الحقيقة للبيتماني ص ١٧٨ مخطوط بالظاهرية بدمشق.

الصوفي ، حتى أصبح له دعاة واعون من تلاميذ الأستاذ ، ولهذا كان المزج بين الشريعة والتصوف تعليماً وسلوكاً على الوجه الذي رأينا. فلا نكاد نرى إلّا بصمات النابلسي في عصره ، وبعد عصره.

«في القرن الثامن عشر الميلادي بادرت جماعة من المفكرين بإرساء علم الكلام بطريقة تختلف كثيراً عن طريقة المتون التقليدية ، وذلك بإعطاء قدر كبير من الأهمية ، والتأكيد على العناصر النفسية والأخلاقية ، وكان بين الملامح اللّامعة في هذه الحركة التي لم تقابل بعد بالاهتمام الكافي الذي يستحقه ذلك العلامة المشهور عبد الغني النابلسي في الفترة من ١٦٤١م إلى ١٧٣١م»[(١)].

* * *

ومن هذه النماذج التي سقناها لتلاميذه يظهر لنا أن مدرسة النابلسي تقوم على أصلين :

١ ـــ اعتبار التصوف مادة من مواد دراستها ، إلى جانب الفقه والتفسير والحديث والنحو والعلوم الأخرى ، ولا تستقل بالتصوف وحده ، شأنها في ذلك شأن بعض المدارس ، ولم يكن ذلك أمراً عفوياً ، وإنما كان مقصوداً ومدروساً من النابلسي ، بغية الحفاظ على عقائد المسلمين من الشطط والشطح ، ولكي يرتد التصوف الى أصوله من الكتاب والسنة ، فيغلق بذلك باب الاعتراض عليه بأنه دخيل ، أو أن أهله جهلاء.

٢ ـــ المحاولات الجادة لإقامة مصالحة بين رجال الشريعة ورجال التصوف ، قائمة على رد التصوف الى أصوله الشرعية التي لا خلاف عليها بين المسلمين ، حتى في أشد قضايا التصوف استعصاء على الفهم ، كوحدة الوجود ، والشريعة والحقيقة ، كما اسلفنا القول فيهما. وقد انفرد بهذه الطريقة عن شيخه الروحي محيي الدين بن عربي وغيره ممن سبقوه في العصور المتأخرة.

---

(١) جب... المذهب المحمدي ص ١٧٢.

فالمدرسة النابلسية وإن كانت معنية أساساً بالفلسفة الصوفية ، وإثبات أصالتها الإسلامية مهما نطقت ظواهرها بالمصطلح غير الإسلامي ، انطلاقاً من أن الإسلام جامع لجميع المقامات والمشارب العرفانية السابقة عليه من الديانات السماوية الأخرى ، كما قلنا في تعليله لظهور مصطلحات المسيحية في كلام أبي الحسن الششتري — فإن تلك المدرسة كانت معنية في الوقت نفسه ببناء طبقة جامعة بين علوم الشريعة وهذه الفلسفة بحيث تكون علوم الشريعة هي الأساس.

ولم تتجه مدرسة النابلسي نحو كتم علوم الحقائق إلّا عن مستحقيها وإنما اتجهت نحو نشر العلم مهما كانت غرابته إلّا في حالات نادرة قد يتوقف النابلسي فيها عن الكلام... وهذا الاتجاه يمثله ابن عربي الذي يرى أن القرآن بحقائقه نزل لكل الناس ، والشمس كذلك تشرق على كل الناس ، وعلى الإنسان أن يتخذ له كناً منها إن كانت محرقة[1].

ولقد وضع النابلسي أساساً هاماً لنشر العلم ، ولا سيما علوم الصوفية وسلوكها ، هو: نقل المعرفة الى الناس في أماكنهم ، فأكثر من الرحلات ، وارتاد مجامع التصوف والعلم في أرجاء العالم الإسلامي ، وسجل في هذه الرحلات كل مشاهده وملاحظاته النقدية التي رآها ، كما سجل كثيراً من المسائل العلمية التي عرضت له أثناءها ، ودون كل ذلك بخطه في كتب مستقلة ، وتركه لتلاميذه ، لينسجوا على منواله ، بعد أن يفيدوا من هذه اليوميات الزاخرة بالمعارف التاريخية والعلمية النادرة ، بل ولكي يفيد المجتمع الإسلامي كله من هذه الرحلات في تاريخ الحركة العلمية والثقافية والأدبية والجغرافية في عصره.

وعلى سبيل المثال ، فنحن نرى في رحلاته وصفاً دقيقاً للخلوات التي كانت في جبل المقطم ، كما نجد تنبيهاً الى أن نظام الخلوة قد شاع حتى اتخذ بعض الشيوخ لنفسه خلوة خاصة في بيته ، مثل جلال الدين البكري[2].

---

(١) العبادلة ص ٧٨.

(٢) الحقيقة والمجاز ص ١٣٠.

كما نجد إحصاء للطرق الصوفية التي كانت في عصره بحيث نقف منها وحدها على أسماء بعض الطرق، كالشناوية، والكلشنية، والتلباشية [1]. كما نجد فيها وصفاً تفصيلياً لطرائق الذكر عند أهل الطرق الصوفية جميعاً[2].

ولم نجد من تلاميذ النابلسي من اقتفى أثره في هذا العمل المجيد الذي يخرج الصوفية عن عزلتهم، ويضعهم في مكانهم المناسب لهم من الإسهام في الحركة العلمية وتأريخها إلّا مصطفى بن كمال الدين البكري الذي سجل في رحلاته معلومات جديدة ومفيدة ما زالت مخطوطة إلى الآن.

والمدرسة النابلسية كذلك لا تؤمن بالصمت والسكون في دنيا التصوف كما يفعل الكثيرون من الشيوخ... فقد كان النابلسي شعلة من النشاط والعمل، فهو يرشد المريدين، ويدرس الشريعة للطالبين، ويسجل مشاهداته في رحلاته، ويكتب ويؤلف، بل إنه كان يكتب بعض الرسائل في ساعات من نهار كما سجل ذلك بخطه، وهو الأمر الذي لم ينسج على منواله إلّا مصطفى البكري كذلك.

والمدرسة النابلسية كذلك ورأسها النابلسي حاول جاهداً أن يحول بعض قضايا علم الكلام كأفعال العباد إلى حقائق صوفية ذوقية، بدلاً من أن تكون قضية عقلية منطقية جافة لا روح فيها، ولعل السيد مصطفى البكري قد انتهج هذا المنهج بشكل أوسع وأشمل، حين ضمن ورده اليومي الذي وظفه لمريديه وهو «ورد السحر» أغلب الحقائق الصوفية بأسلوب تغلب عليه الروحانية لأول وهلة، ثم شرح هذا الورد في شروح ثلاثة يتناسب كل منها مع طبقة من طبقات الناس في طلب المعرفة.

وكان الشيخ محمد بن سالم الحفناوي المتوفى عام ١١٨١ ثمرة ناضجة من ثمرات النابلسي في مصر، فقد كان الحفناوي شيخاً للإسلام في مصر، وتلميذاً أميناً

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٣، ١٠٦، ١٣٣.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٣ — ١٣٥.

للشيخ مصطفى البكري ، وكان قد وصل الى مقام القطبية كما يقول الجبرتي ، وكما يصفه بأنه «قطب رحى الديار المصرية[1] » . ويقول الجبرتي عنه أيضاً :

« دانت لطاعته الرقاب ، وأخذ العهود على العالم ، وأدار مجالس الأذكار بالليل والنهار ، وأحيا طريق القوم بعد دروسها ، وأنقذ من ورطة الجهل مهجاً من غي نفوسها ، فبلغ هديه الأقطار كلها ، وصار له في كثير من قرى مصر قبل أن يكون قطباً نقيب وخليفة وتلاميذ وأتباع يذكرون الله بطريقته .

« ولم يزل أمره في ازدياد وانتشار ، حتى بلغ سائر أقطار الأرض ، وصار الكبار والصغار والنساء والرجال يذكرون الله بطريقته ، وصار خليفة الوقت وقطبه ، ولم يبق ولي من أهل عصره إلّا أذعن له ، وأسلم على يديه خلق كثير من النصارى »[2] .

وتسلسل الطريق من البكري تلميذ النابلسي بمصر حتى وصل الى الشيخ عبد الله الشرقاوي شيخ الإسلام ، والشيخ أحمد الدردير الذي كان يلقب بمالك الصغير ، وأصبح كبار العلماء في الشريعة كباراً في التصوف ، الأمر الذي جاهد النابلسي لإحيائه بعدما اندرس .

وكان من أولئك العلماء الكبار والصوفية في الوقت نفسه ثلاثة من الشيوخ في العصر الحديث هم : الشيخ عبد الخالق الشبراوي في مصر[3] ، والشيخ محمد المكي الكتاني في الشام ، والشيخ أحمديس الخياري بالمدينة المنورة .

أما الشيخ عبد الخالق الشبراوي فقد أدركته في مستهل حياتي ، وتتلمذت على يديه ، وكان لشيخنا ــ رحمه الله ــ شهرة بالصلاح آنذاك . فقد كان شيوخه يلتمسون بركة دعائه ، وكان حريصاً على عدم مخالفة السنن فضلاً عن الفرائض ، وكان الشيخ عبد المعطي الشرشيمي عضو جماعة كبار العلماء يقبل يده بعد أن يخرج من الأزهر ، وكان يفر من الشهرة وهي تلاحقه أيام طلبه للعلم بالأزهر .

---

(١) عجائب الآثار ١ / ٣٥ .

(٢) عجائب الآثار جـ ١ ص ٣٣ ، ٣٠٥ .

(٣) وقد تتلمذ على يده . رحمه الله رحمة واسعة .

ولكنه لم يكن يؤلف أو يتكلم كثيراً في الحقائق الصوفية الا على صورة نادرة ومع أهلها من طلابه ، ولكنه كان رحالة داخل حدود مصر ، وكانت رحلاته هادفة ، اذ كان منها رحلة سنوية إلى بلد اسمها «جزيرة سعود» تابعة لمركز فاقوس بمحافظة الشرقية ، وكان ينزل في ضيافة قبيلة «الطحاوية» الواسعة الثراء.

أما عن هدف الشيخ من اتخاذ أعضاء هذه القبيلة مريدين له ، هو أنهم كانوا من العرب ، وأن أهل القرية من الفلّاحين كان محظور عليهم فيما مضى أن يتخذوا لهم مساكن مجاورة لمساكنهم ، بل وأن يتحدثوا معهم إلا كما يتحدث العبد مع السيد ، حتى موتاهم لم يكن مصرحاً لهم أن يجاوروا موتى الطحاوية.

وكان هدف الشيخ رضي الله عنه أن يكسر هذا الحاجز الرهيب ، وجمع السادة والعبيد على كلمة الله في مجلسه ، وأصبح الكل إخواناً على طريق الله ، وذاق الجميع جمال الأخوة ، ونفضوا غبار الطبقية والعنصرية عن كواهلهم ، فعادوا بنعمة الله إخواناً.

أما الشيخ محمد المكي الكتاني فقد كان موكبه في «الميدان» من دمشق يزري بمواكب رؤساء الدولة ، وكان بيته قبلة الحائر والمحتاج والجائع والعاري والجاهل ، وكل من هؤلاء يجد ما يريد في رحابه ، وكان على جانب هائل من التقوى والعلم.

وأما الشيخ أحمديس الخياري فقد كان ركن الصوفية في المدينة المنورة على الرغم من قوانين الدولة التي تحجر على التصوف ، وتقاومه إن وجد.

ومع ذلك فقد كان بيت الشيخ يضج بالزائرين ، وكان الشيخ على جانب عظيم جداً من العلم والكرم ، معنياً بالعلم واقتناء الكتب ومطالعتها من كل فن من فنون الشريعة والحقيقة ، وكان الذي يجلب إليه أمهات كتب التصوف مطبوعة ومخطوطة هو الشيخ محمد بن سلطان الخنكاني صاحب المكتبة العلمية بالمدينة المنورة. ولكن الشيخ لم يكن رحالة ، كما لم يكن هو الآخر متكلماً في حقائق التصوف إلّا نادراً ومع من يستحق.

* * *

وهنا سؤال يطرح نفسه بإلحاح :

لماذا لم يتهيأ لمدرسة النابلسي المناخ الصالح للنماء في الجانب العلمي ، والمنهج التربوي القائم على الجمع بين الشريعة والتصوف في سلك واحد؟ ولماذا لم ينهج شيوخ الطريقة المتصلين به سنداً على منهجه في التأليف والتصنيف ونشر العلم ، ولاسيما التصوف؟

أي : لماذا لم تلق مدرسة النابلسي ما تستحقه من العناية والرعاية من بعده؟

بل إن التصوف في بلاد الشام ، وفي المقر الأصلي لبيت النابلسي في « جماعيل » و« نابلس » وغيرهما من بلاد الشام الواقعة تحت الاحتلال الإسرائيلي يشهد موجة هائلة من التصوف الزائف الذي لا يمت إلى التصوف الحق إلّا بصلة الاسم فقط ، فلم كان هذا؟

وللإجابة على هذا السؤال الهام يجب أن ندرك حقيقة هامة هي : أن النهضة العلمية في عصور التخلف والتدهور نهضة فردية ، وليست جماعية ... فهناك افراد يظهرون في هذه العصور المتخلفة يتسمون بسمة العبقرية ، بينما الميول الجماعية من ناحية العلم والمعرفة في هبوط وتدهور.

فليس كل علماء العصر العثماني عبد الغني النابلسي ، بل إن عبد الغني النابلسي في الشام وعبد الوهاب الشعراني في مصر ، كانا اثنين لا ثالث لهما من الناحية المنهجية وكان لكل منهما منهج يسعى الى تحقيقه ، فالنابلسي كان يريد الجمع بين دراسة الشريعة وحقائق التصوف ، وإيجاد حالة من التوازن بين الفقهاء وبين الصوفية ، إلى غير ذلك مما أوضحناه ، والشعراني كان يريد مقاومة السلطة التركية عن طريق القاعدة الشعبية العريضة ، كما كان يريد تنقية التصوف من الخرافة ، ورد العلماء جميعاً إلى سلوك السلف الطاهر.

ولكن شعلتيهما أضاءت بعض دروب العصر أو كثيراً من تلك الدروب في حياتهما ، أما بعد وفاتهما فقد استمر الجزر هبوطاً كما كان عليه الحال من قبل.

أي : إن ظهور الأصوات المنذرة والمحذرة يكاد يكون مؤقت المفعول بين تلك الظلمات التي سادت العصر ، وأذلت أهله ، وقضت على روحهم المعنوية ، وحولتهم إلى أدوات مسخرة ، وعقل واحد ، يفكر بطريقة واحدة ، هي طريقة الحاكم المتسلط .

وهل يرجى الخير من وراء شعوب يتكلم فيها فرد واحد ، ويفكر فيها فرد واحد ، ويردد الجميع ما يتكلم به ويفكر فيه؟

وقد كانت لغة الإذلال والامتهان والاحتقار هي السائدة في زمن الترك ، ولولا بقية من إكبار العلماء في زمان المماليك لما كان لغير القاضي الحنفي اعتبار في تلك الأزمنة .

لقد كان احترام المماليك للعلماء ناشئاً عن التعصب للإسلام ، ولكن احترام الترك للعلماء كان ناشئاً من المصلحة الشخصية التي تتطلع إلى مزيد من الكسب المادي من شعوب ليس لها إلّا بقية من تراث ممثل في أشخاص العلماء .

فكأن العلماء آنذاك من أمثال النابلسي والشعراني إنما كانوا يؤسسون المناهج لتسير عليها الأجيال المستقبلة حينما تعن لها فترة من الزمان تنعم فيها بالحرية والإنسانية الحقة .

بل إن العلماء الجادين المخلصين من القدامى أيضاً كانوا كذلك ، فالحارث بن أسد المحاسبي المتوفى عام ٢٤٣ من الهجرة لم يظهر تراثه للوجود إلّا في العصر الحاضر ، حيث ظهر كتاب « الرعاية لحقوق الله » ، وسجل الدكتور عبد الحليم محمود رسالة في السربون عن شخصيته ، ثم تابعت تراثه فأصدرت الوصايا ، وأعمال القلوب والجوارح ، وأعدت تحقيق الرعاية ، وأصدرت أيضاً آداب النفوس ، والقصد والرجوع الى الله ، وبدء من أناب إلى الله ، وفهم الصلاة . وأصدر الشيخ أبو غدة « رسالة المسترشدين » . والأستاذ محمد عابد كتاب « العلم » .

ومع ذلك فلم يجد المحاسبي ما يستحق من الدراسة التي كان ينزع إلى إظهار

عناصرها ، ألا وهي دراسة علم النفس الإسلامي من خلال دراساته النفسية العميقة .

فليس غريباً أن تبطيء بالدارسين الخطا في إحياء منهج النابلسي في التربية الصوفية والعلوم العرفانية ، فهو قريب العهد ، وما زالت كتبه بالعشرات قابعة في خزائن المكتبة الظاهرية وغيرها ، كما أن النابلسي بحق قد ظهر في عصر يدبر فيه التصوف ، وتقبل فيه المادية بجحافلها وفنونها وشهواتها لتقضي على ما بقي من آثاره .

لقد أطل القرن العشرون وما زالت سوق الكتب الصوفية رائجة ، وكان كثير من كتب الحقائق التي ألفها ابن عربي في متناول أيدي القراء ، حتى ما استعجم منها مثل عنقاء مغرب ، بل لقد كانت هناك سوق رائجة للمخطوطات الصوفية كذلك .

ولكن لم ينتصف القرن العشرون إلّا وهذه الكتب التي طبعت على النظام القديم تنقص من السوق ، حتى أصبحت نادرة ، ثم توالى النقصان حتى انعدمت تماماً من السوق .

ومع ذلك فقد كانت شخصية الدكتور عبد الحليم محمود وسمعته الطيبة ، وصلاحه المعروف سبباً في رواج ما كتبه عن الشخصيات الصوفية ، كالشاذلي والمحاسبي ، وابرهيم بن أدهم ، والثوري ، وغيرهم .

أما كتب الحقائق فقد أصبحت معدومة فيما عدا الفتوحات المكية التي أعيد نشرها محققة على يد الدكتور عثمان يحيى ، ولكن الصخب الذي ثار حولها في مجلس الشعب في مصر ، إلى جانب من ركبوا الموجة من أعداء التصوف ، وطعنهم في ابن عربي وفي الصوفية بوجه عام ، حد من إقبال الناس على كتب التحقيق الصوفي .

فإذا أضفنا الى ذلك في السبعينات من هذا القرن تلك الموجة العارمة من السعار المادي التي اجتاحت بلاد العرب خاصة والإسلام بوجه عام ، وتصاعد موجات السلفية غير المدروسة ، والتي لا تعنى إلّا برفض التصوف رفضاً عاماً كلياً ، كان لنا أن نفهم من خلال ذلك كله ومن خلال ضعف الأفهام ، وهبوط المستوى العقلي عند الطلاب سر عزوف الناس عن كتب التحقيق الصوفي .

ولكن المتتبع للتيار الديني في البلاد الإسلامية الآن يستطيع أن يدرك أن البعث الإسلامي قد بدأ بداية طبيعية يمكن أن تكون مقدمة لمنهج النابلسي بالذات، فالدراسات الفقهية والعقيدية لها المحل الأول من النشر. وإقبال الطلاب وكذلك الدراسات السلوكية التي تتجه الى بيان علل النفس وعلاجها إسلامياً.

فلو أن شيوخ التصوف كانوا من النشاط البدني والعقلي والعرفان بمكان لائق بمناصبهم لأمكن أن نحصل على منهج متكامل هو منهج النابلسي الذي يحيي الإسلام بأصوله الثلاثة: الإسلام، والإيمان والإحسان. قولاً وعلماً وعملاً وذوقاً.

ولكن شيوخ الطريق الصوفي إما لا يعرفون شيئاً عن علوم الإحسان التي هي علزم الحقائق، وإما أنهم يعلمون ولكنهم لن يزالوا صامتين... وإما أنهم يعلمون ولا يسلكون بما يعلمون، فانعدمت فيهم القدوة.

وإنه لما تتعلق به الآمال أن في كليات الآداب وفي كليات أصول الدين أقساماً للتصوف الإسلامي باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة، وإن شاء الله سيأتي اليوم الذي يدرس فيه التصوف بحقائقه في كتب مستقلة من كتب التراث الصوفي، بدلاً من أن يدرس في نظريات تتخذ من مصادرها آراء أعداء الإسلام في إحسان الإسلام.

وحين يتحقق هذا الأمل بعون الله تكون مدرسة النابلسي قد عادت الى الحياة، لأن جذورها ما زالت قائمة في أشخاص العلماء من شيوخ التصوف، ولأن بعض أساتذة التصوف في الجامعات هم في الوقت نفسه من شيوخ التصوف، وعلى رأسهم الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني.

والله يهيىء الرشاد لأمة الإسلام في صحوة أهل الإسلام.

الخاتمة

بعث خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم جامعاً بين النشاط المادي والنشاط الروحي في بنية واحدة هي الإنسان، بحيث لا تطغى ناحية من الناحيتين على الأخرى، فبقدر ما يزود الإنسان جسده من زاد المادة يجب عليه أن يزود عقله وروحه من زاد المعرفة، وإن لم يفعل فإن الإنسان الغارق في المادة وحدها يصبح حيواناً من عبيد الهوى، و﴿إن هم إلّا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً﴾. والإنسان الغارق في غمرات الروحانية دون زاد من العلم والمعرفة يصبح درويشاً حالماً فاسد العقيدة، بالغ السوء في مجتمعه.

وحياة رسول الله صلى الله عليه وسلم قولاً وعملاً أدل الشواهد وأصدقها على حقيقة الاسلام... فقد كان يأكل ليعيش، ويعنى بمظهره الجميل، وريحه الطيب، ويدأب دهره ساعياً عاملاً في نشر الدعوة، وتدبير شئون المسلمين في سلمهم وحربهم، وبناء مجتمعهم، ولقاء الوفود الأجنبية ومباحثتها في شئون الدعوة، وإرسال الدعاة إلى البلاد، فهو الحكومة كلها ممثلة في إنسان كامل عامل لا يهدأ ولا تخمد له جذوة.

وإلى جانب هذا الجهد الجبار كان يقوم بعمل لا يقل عنه أهمية ومشقة، ألا وهو تربية هذا الرعيل الأول من نجوم الهدى في مكة، وفي ظروف بالغة الشدة والسوء، من الاضطهاد والتعذيب والحصار والتجويع، وما كان أستاذاً في مدرسة بحيث

يلقي درسه على الجميع ضرباً واحداً من القواعد تاركاً كل إنسان وما يشاء ، بل كان يتابع القواعد الكلية التي ينزل بها الوحي ، وتفاعلها مع كل فرد على حدة ، ويتعامل مع كل بما يناسب حالته النفسية والروحية والعقلية ، بحيث يدفع من دروب شتى الى طريق واحد ، ويستعمل لكل درب ضوءاً غير الضوء الذي ينير به الدرب الآخر ، ومن هنا فقد كان صلى الله عليه وسلم هو البشرية كلها ممثلة في إنسان متعدد المواهب والطاقات.

كان معلماً في عدد من المدارس يتساوى مع عدد أصحابه في وقت واحد ، وفي درس واحد مختلف المناهج ، متباين الوسائل في الإيضاح والإقناع كاشف عن مختلف المواهب في كل إنسان.

لم يكن صاحب وسيلة واحدة ، ولم يكن باحثاً عن موهبة واحدة ، بل كان باحثاً عن كل المواهب النافعة ، مستخدماً كل وسيلة مشروعة لتفجير تلك الموهبة وبعثها لتصبح عاملة بدورها في بناء المجتمع الجديد.

فبينما هو يحاول أن يحد من جموح عبد الله بن عمرو بن العاص وهو يغرق نفسه في روحانية العبادة ، ويرده الى نوع من اليقظة يفيد منها مجتمعه إلى جانب ما يكفي من العبادة ، نراه في الوقت نفسه يهيب بأسيد بن حضير أن يدوم على قراءته وقد رأى في السماء أمثال الظلل فيها أمثال القناديل ، قائلاً : «اقرأ ابن حضير ، تلك الملائكة دنت لقراءتك ، ولو قرأت لأصبحت تراها في الطرقات».

وهو في الوقت نفسه يعلن أن دوام العمل هو الغاية من الإسلام ، فخير العمل ما دام وإن قل ، ولا خير في كثير منقطع . كما يعلن أن المناط الأول والأخير هو إخلاص العمل لله ولو كان قليلاً فيقول : «أخلص العمل يكفك منه القليل». وبذلك يكون قد حرر الإنسان من العبودية لمن يساويه في البشرية ، وأقامه تحت لواء العزة بالعبودية لله وحده سبحانه.

وهو صلى الله عليه وسلم يقر أبا بكر على الخروج من ماله كله لله ، ويقر عمر بن الخطاب على الصدقة بشطر ماله ، ويقر عثمان على أن يكون مثل صنبور الماء ،

يكسب ما شاء من الحلال ، ويفرغه سيباً حلالاً على إخوانه وفي مصلحة مجتمعه ، كما أقرّ علياً على ترك الدنيا لأهلها.

لم يلزم فرداً بما سلك به الآخر ، ولم يضع فرداً في غير موضعه الذي يتناسب مع حالته النفسية والعقلية والروحية ، ولم يغفل في تعاليمه كلها أن يكون تعليمه لكل إنسان هو الحافز له على الإخلاص لله وحده ، حتى أنه حررهم من التقيد بمسلكه الدنيوي في قصة تأبير النخل ، ليفتح الباب واسعاً أمام العقل في عمران الحياة ، كما فتحه واسعاً في عمران الأرواح.

فقصة تأبير النخل فيما نرى قد وجهها العلماء توجيهاً بعيداً عما يريده رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فالمسألة ببساطة أن الرسول رأى القوم يؤبرون النخل ليصلح ثمره ، وهو قد نشأ في هذه البيئة التي تتخذ من النخل ومن التمر غذاء رئيسياً ، حتى أصبح علم زراعة النخل وعلوم إثماره وطرائقه من الأمور التي يدركها كل فرد يشب على الطوق في الجزيرة العربية كلها.

والقول بأنه لم يكن يعلم هذه الحقيقة قول مردود بذكائه النادر وصفائه الخارق ، وخبرته العميقة ، وتعليم الوحي إياه لما غاب عن البشر ، فكيف بما هو مشهور معلوم عند كل الناس؟

ولكن المسألة فيما أرى هي ضرب من التعليم ، وخطة تربوية سامية المقاصد ، خلاصتها أن الإسلام يحتم على أهله أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم أحب إلى المسلم من نفسه وأهله وولده وماله ، ويعتبر هذا اللون من الحب شرطاً من شروط الإيمان الصحيح ، وذلك لتكمل القدوة به صلى الله عليه وسلم دون اعتبار للموروث عن الآباء والأجداد من التقاليد والعادات التي ضربت إيمان الأمم السابقة.

فهو الحب الذي يفنى المحب به في مراد الله ورسوله ، بحيث يكون هذا المراد أولى وأجدر بالمؤمن من مراد أبيه وأمه وولده وزوجه وماله. أي أولى من مراد المجتمع

كله ، أي أن يكون الإيمان حاكماً على العصر والمجتمع ، ولا يكون العصر والمجتمع حاكماً على الإيمان .

فإذا جئنا الى عمران الحياة الدنيا ، وهو شطر الإسلام فإنالقدوة فيه لا تكون حرفية ، بل إن هناك القواعد العامة للحلال والحرام ، ولكل عقل أن ينطلق كما يشاء في هذا النطاق ، بحيث يكون عاملاً في العمران حسب النصوص التي توالت تباعاً في القرآن والسنة لتدعو المسلمين إلى اقتحام معركة العمران في حركة حرة يحدوها النشاط والابتكار .

وربما كان الحب اللّاصق برسول الله صلى الله عليه وسلم من الأمور المعطلة للمسلمين عن هذه الحركة السريعة الحرة النباعة ، وربما توقف الكثيرون حتى ينظروا هل فعل رسول الله هذا أم لم يفعله في أمور العمران الدنيوي ، وإن كان قد فعله فكيف فعله ، وعلى أي هيئة كان .

كل هذه النظرات أمور معوقة عن الحركة المنشودة في الإسلام ، ومن ثم فقد أراد الرسول المعلم صلى الله عليه وسلم أن يحررهم من هذه العقبة ، فأشار عليهم بترك التأبير ، حتى شاص البلح ، ثم عاد يقول لهم : أنتم أعلم بشئون دنياكم . ليبيح لهم عدم التقيد بمسلكه في عمل العمران ، فعليه هو أن يحدد لهم أطر العمران وأصوله وقواعده ، وعليهم أن ينطلقوا هم بعلمهم كل وما يريد وكما يهديه عقله الملتزم بالأصول .

كل ما آتيكم به عن الله من الأصول والقواعد فلا خيار لكم فيه ... وكل ما آتيكم به من رأي في العمران فإنما أنا مثلكم مطالب بالعمل في العمران ، وليس العمل في العمران حكماً واحداً مثل أحكام الإيمان والإسلام ، وإنما هو رأي حر لا تتقيدوا بعملي فيه ... هذا هو الأمر بكل بساطة ، وبكل ما يوجبه العقل والواقع ، فلا ندري سبباً لتلك الضجة التي ثارت حول هذه الواقعة .

ولوكانت المسألة جهلاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبديهيات التي يعلمها

كل أهل عصره لهلل لها أعداؤه وصخبوا من حوله في عصره ، وهو ما لم يحدث ، لأن أعداءه نفسهم كانوا يعرفون ما يريد.

والله تعالى قد أمر المؤمنين أن يقتحموا أبواب العلم كما قلنا ، فهو يقول سبحانه :

﴿أنظروا ماذا في السموات والأرض﴾[1] .

وقال : ﴿وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون﴾[2] . وقال : ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾[3] .

وقال :﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب. الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾[4] .

وقال : ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾[5] .

وقال : ﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾[6] .

إلى عشرات وعشرات من الآيات الدالة على اقتحام أبواب العلم والمعرفة التي تؤدّي الى العمران من جهة ، وتؤدّي الى قوة الإيمان من جهة أخرى كما هو واضح في الآيات .

فهل يعقل أن ينتظر المسلمون في مسيرتهم العمرانية حتى يعلموا : هل قام رسول الله صلى الله عليه وسلم برحلة استكشاف أثرية لينظر كيف بدأ الله الخلق كما دلت

---

(١) سورة : يونس ، آية : ١٠١ .
(٢) سورة : يوسف ، آية : ١٠٥ .
(٣) سورة العنكبوت ، آية : ٤٣ .
(٤) سورة : آل عمران ، آية : ١٩٠ — ١٩١ .
(٥) سورة : العنكبوت ، آية : ٢٠ .
(٦) سورة : يس ، آية : ٤٠ .

الآية أم لم يقم؟ فإن لم يقم بهذه الرحلة فلا يقم أحد بها ، وإن قام بها فكيف تزود لها ، وكيف بحث ، وكيف وكيف ، حتى تكون القدوة حسنة به كما أمر القرآن؟

هذا لا يجوز ، ولا يمكن أن يكون ، وبدء الخلق ونهايته من علوم النبوة لا يحتاج الى دليل ، وإنما الأمر للمؤمنين كلهم دون أن يتقيدوا بالسلوك النبوي في هذا الصدد.

ومن هنا ازدهرت حركة العلم والمعرفة على هدى من المعرفة بالتوجيهات النبوية ... وأحاط الخلفاء العلماء بعطفهم من كل ملة ، بل إن جابر بن حيان قد صبغ مبتكراته في العلوم بالصبغة الإسلامية الصوفية الفلسفية ، وكان في مجتمع الإسلام أعظم نهضة عرفها التاريخ من حيث الكيف أولاً ، ثم الكم ثانياً.

فمن حيث الكيف وضعت أصول العلوم لأول مرة في تاريخ أمة في التاريخ البشري بشكل يدعو الى الإعجاب والعجب معاً .. فمن علوم المعاجم واللغة الى العروض والموسيقى ، إلى علم النحو والصرف والبلاغة والتاريخ والتفسير وعلوم السنة بأبوابها الضخمة لا سيما علوم الرجال ، وجمع التراث التاريخي والحديثي ، وأصول الفقه والفقه ومسائله ، والرد على أهل الأهواء ، وغير ذلك من العلوم المبتكرة لأول مرة في دنيا العرب ، وكل ذلك كان في القرن الثاني الهجري ، والقوم حديثو عهد بالمد الإسلامي لم تخمد جذوته في قلوبهم.

الإسلام إذن عبارة عن وجدان روحي عميق الجذور باليقين في القلب ، بحيث يطغى هذا اليقين على كل نوازع الشك فيقضي عليها قضاء مبرماً ، وعبارة عن آصرة بالغة القوة والمتانة من الحب لله ولرسوله ، بحيث يطغى هذا الحب على حب الأهل والمال والولد والعشيرة ، وهذا الحب هو الأصل الذي قام عليه الإحسان منذ نزول القرآن ، ثم قام عليه التصوف فيما بعد ذلك من الزمان.

ثم الإسلام بعد ذلك التزام بالعمل بالأركان والسنن لصقل الموهبة العقلية والوجدانية ، وجعلها في حالة من الصلاحية للعمل في مجالها ، دون صدأ يشوه الصورة ، أو يعوقها على الوضوح.

ثم هو بعد هذا وذاك عمل في عمران الحياة ونمائها وازدهارها ، على اساس من العلم الباعث على الإيمان ، وتوظيف هذه الحضارة بأموالها وعلومها ومخترعاتها في شئون الدعوة إلى الإسلام ، وإعداد القوة الدائمة لردع من تسول له نفسه الوقوف في طريقها ، أو منع كلمتها من الوصول إلى الآذان : ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾ (١) .

والإسلام حين يدعو الى الحركة العقلية لا يدعو إليها في شئون العمران المادي فحسب ، وإنما يدعو إليها في شئون العمران العقلي وتربية الأفهام ، وترقية المعارف كذلك.

والمحظور في الإسلام هو الخوض في الذات الإلهية وحدها ، أما ما عدا الذات فقد وجب على العقل أن يبحث عما يدعم الإيمان فيه ، ابتداء من الأسماء والصفات الى آثارها في الكون.

ولقد عبر المسلمون زماناً طويلاً مقيدين بالسلوك الإسلامي الصحيح ، بعيدين عن الفكر الفلسفي في موضوعات التصوف ، متحرجين من الخوض فيها ، وكانت هناك موجات من الغزو الثقافي تجتاح بلاد الإسلام في صورة الفلسفات المترجمة ، مما جعل أهل السنة في حاجة ماسة الى صف من جندهم ، يخوضون هذه المعركة لإثبات أصالة الفكر الإسلامي في هذا الباب ، ولا يدعون جمهور المسلمين نهباً لأباطيل المبطلين.

كان هناك من اصطنع الفلسفة العامة التي خاضت في شئون الإسلام ، ولكنها لم تكن فلسفة إلهية صوفية ، أي لم تكن فلسفة تعنى بما عني به الصوفية من أبواب المعرفة .

---

(١) سورة : الأنفال ، آية : ٦٠.

وكان الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي هو فارس الفلسفة الصوفية الأقرب لصوقاً بأصول الاسلام كما قال أعداؤه، من أمثال الشيخ تقي الدين بن تيمية.

وكان الشيخ إلى جانب خوضه في الفلسفة الصوفية صوفياً ملتزماً بالسلوك الصوفي كما يظهر من سائر كتبه ورسائله. ومن هنا نشأ لون جديد من الفلسفة يمكن أن نسميه «بفلسفة الالتزام» وهي كما قلنا أثناء البحث: أن تتحول النظرية الى سلوك يلتزم به صاحبها. فإن كانت وجدانية عاشها بوجدانه، واستخدمها في الاستمداد من عالم الغيب، ولم يتحول عنها قيد أنملة كما لا يتحول عن رسوم الدين، ورسوم الطريق الصوفي تماماً.

لقد أحدث ابن عربي ثورة في الفلسفة الاسلامية بتمييزه الحق في كلام غير المسلمين، وتعليل ظهور هذا الحق في كلامهم بما يحترم حركة العقل، ويعطي الإسلام حقه من الشمول. فهو يقول:

«ولا يحجبك أيها الناظر في هذا الصنف من العلوم الذي هو العلم النبوي الموروث عنهم صلوات الله وسلامه عليهم، إذا وقعت على مسألة من مسائلهم قد ذكرها فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر في أي علم كان فتقول في هذا القائل الذي هو الصوفي المحقق: إن فيلسوفاً قال بهذا ولا دين له.

«فلا تفعل يا أخي، فهذا قول من لا تحصيل له. إن الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً، فقد تكون تلك المسألة مما عنده من الحق، ولا سيما إن وجدنا النبي صلى الله عليه وسلم قد قالها». فإن كنا لا نعرف الحقائق فينبغي أن يثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة، وأنها حق، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قالها، أو الصاحب، أو مالكاً أو الشافعي، أو سفيان الثوري. وأما قولك: سمعها من فيلسوف، أو طالعها في كتبهم فإنك تقع في الكذب والجهل، أما الكذب فقولك: سمعها أو طالعها، وأنت لم يشاهد ذلك منه. وأما الجهل فكونك لم تفرق بين الحق في تلك المسألة وبين الباطل. وأما قولك إن الفيلسوف لا دين له، فلا يدل على أن كل ما عنده باطل.

« وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل ، فقد خرجت باعتراضك على الصوفي في مثل هذه المسألة عن العلم والصدق والدين ، وانخرطت في سلك أهل الجهل والكذب والبهتان ، ونقص العقل والدين ، وفساد النظر والانحراف[1] » .

ويقول الشيخ الأكبر مرشداً المريدين الى مبدأ الالتزام بالنظرية ، واعتبارها جزءاً من الوجدان ، وأثر ذلك كله في استمداد العلوم من عالم الغيب :

« ينبغي للسالك أن يكون في حال نومه على حضور ، وأن يصرف همته لتصرف عقله وخياله حال منامه كتصرفه فيه حال اليقظة ، فإذا حصل العبد على هذا الحضور ، وصار له طبيعة وخلقاً ، وجد ثمرته في عالم البرزخ ، واستفاد منه كثيراً . فعلى سالك طريق الحقيقة والآخرة أن يبذل وسعه في تحصيل هذا الحال ، فإنه عظيم الفائدة »[2] .

كان في الإمكان أن تنمو هذه المدرسة ، وتزدهر هذه التعاليم ، وتتطور في مدارج الارتقاء ، كوسيلة من وسائل انطلاق العقول نحو آفاقها ، ولاستمداد معارفها ، ولتحرير العقل من عقدة الخوف التي حطمها ابن عربي باعترافه بأن غير المسلم قد يصيب بعض الحق .

كان يمكن كل ذلك لولا أن اجتمع بعض الناس على الصخب والتشويش على ابن عربي ، حتى رموه بالكفر والإلحاد . ورغم هذا العدد الكبير من المصنفات التي ظهرت دفاعاً عن الرجل ، فإن النفور قد لازم اسمه عند المتأخرين بصفة خاصة .

ولم يتح للشيخ الأكبر من أهل الفقه من يتفرغ للدفاع عنه ، ولشرح مقاصده من كلامه ، وإن كان قد أتيح له منهم من يدافع عنه ،وينفي عنه تهمة الإلحاد ، وهذا هو الشيخ زكريا الأنصاري إمام الشافعية في عصره يقول في باب الردة من كتابه « الروض » :

---

(١) مقدمة العبادلة للشيخ الأكبر ص ١٨ من تحقيقنا. مكتبة القاهرة بالأزهر عام ١٩٦٥ م.

(٢) المصدر السابق ص ٢٠.

«والحق أن طائفة ابن عربي كلهم أخيار، وكلامهم جار على اصطلاحهم كسائر الصوفية، وهو حقيقة عندهم في مرادهم، وإن افتقر عند غيرهم ممن لو اعتقده ظاهراً كفر إلى التأويل، واللفظ المصطلح عليه حقيقة في معناه الاصطلاحي، مجاز في غيره، فاعتقادهم بمعناه اعتقاد صحيح، وقد نص على ولاية ابن عربي جماعة عارفون علماء بالله، ومنهم الشيخ تاج الدين بن عطاء الله، والشيخ عبد الله اليافعي، ولا يقدح فيه ولا في ولايته ظاهر كلامهم، المذكور عند غير الصوفية، لأنه قد يصدر من العارف بالله إذا استغرق في بحر التوحيد بحيث تضمحل ذاته في ذاته، وصفاته في صفاته، ويغيب عن كل ما سواه، عبارات تشعر بالحلول والاتحاد، لقصور العبارة عن بيان الحالة التي ترقى إليها، وليس منها بشيء كما قال العلّامة سعد الدين التفتازاني وغيره:

فإذا كنت في المعارف غراً ... ثم أبصرت عارفاً لا تمار
لا تكن منكراً فثم أمور ... لطوال الرجال لا للقصار
وإذا لم تر الهلال فسلم ... لأناس رأوه بالأبصار

ورغم هذا الدفاع المجيد من الشيخ الأنصاري ومن غيره أمثال القاضي البيضاوي، وابن حجر، واليافعي، وابن كمال باشا، والسيوطي، والمجد الفيروزابادي، وغيرهم من أهل الفقه، إلّا أنّ عاملين كانا وراء استمرار الهجوم على الرجل، ودوام نفور السلفية منه:

١ ــ الاستهواء الذي تسلط على كثيرين من الجهلاء في ترديد كلماته، وادعاء المعرفة والعلم بها، ابتغاء الحصول على مكاسب دنيوية، وهذا كان يصيب السامعين بالإحباط كلما اكتشفوا حقيقة الذين يرددون كلام ابن عربي، ويدعون معرفة مراميه، ويفسرونه بصورة أغمض مما هي عليه، يدعون بذلك معرفة مثل معرفته.

٢ ــ تدهور أحوال الصوفية في العصر العثماني وما تلاه من العصور وخضوع المجتمع العربي والإسلامي لتوجيهات الصوفية المتدهورين، على الصورة التي أبرزنا

جانباً منها ، وهذا الأمر قد زاد من نفور الناس من التصوف بوجه عام ، ومن فلسفة ابن عربي بوجه خاص.

وكان من نتائج هذا النفور :

١ — توقف حركة البحث الفلسفي الصوفي ، وتوقف البحث عن موقف التصوف من قضايا العصر تبعاً لذلك ، وتخلي التصوف عن مكانه لفلسفات أخرى ابتعدت بالمسلمين عن الوجدان الروحي الإيماني اللّازم لحياة عقيدتهم وازدهارها.

٢ — تجمد الفكر السلفي ، ورفض الحق إذا تكلم به غير مسلم ، بل ورفض الحق إذا تكلم به صوفي مسلم شهد له السلف بأنه سني العقيدة والطريقة ، وتوقف طريقة الشيخ الأكبر في الانفتاح على العالم غير الإسلامي ، والبحث عن الحق عنده ، وما كان يمكن أن يتبع ذلك من المقارنات والبحوث النفسية والعلمية المجدية ، والتي تضع الإسلام موضعه من الهداية والإرشاد العالمي.

٣ — توقف التجارب التربوية الصوفية التي بدأها الشيخ الأكبر ، والتي تقوم على استخراج العلم واستمداده من الذات.

٤ — تتبع كل ما فيه رائحة التصوف بالتكذيب والبهتان ، حتى لقد قرأت في كتاب صدر أخيراً عن السحر وتحضير الأرواح لمؤلف يدعى السيد الجميلي تعليقاً على حديث البخاري القدسي : «عبدي أطعني اجعلك ربانياً تقول للشيء كن فيكون». إذ قال مؤلف الكتاب : وهذا الحديث مما وضعه الصوفية الفجار على رسول الله.

وأصيب العالم الإسلامي في مجموعه بالرفض الكلي أو القبول الكلي ، وهي سمة جهل فاضح ، وشيمة تحجر بغيض.

ولما اخترنا عبد الغني النابلسي باعتباره فقيهاً محدثاً أصولياً متكلما منفتح الذهن ، متعدد المواهب ليكون ترجماناً للشيخ الأكبر ، وليحيي ما اندرس من مذهبه ، ليكون حجة للصوفية في مواجهة الرافضين ، فقد عرضنا كذلك لاستجابة عدد من العلماء الفقهاء ، وتصدرهم للإرشاد الصوفي ، من أمثال الشيخ الحفني ، والشيخ

الدمهوجي ، والشيخ عبدالله الشرقاوي ، والشيخ أحمد الدردير ، والشيخ محمد السباعي ، والشيخ عمر الشبراوي ،والشيخ عبد الخالق الشبراوي ،والشيخ منصور الشبراوي ، والذين ما زالت طرقهم قائمة بالإرشاد ، فإنه ليسعدنا أن نشير إلى استاذ جليل عامل في حقل الفلسفة ، بينما هو من كبار شيوخ الطريقة ،ذلكم هو الأستاذ الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، والذي نرجو أن يحذو حذوه تلاميذه في هذا المضمار .

ولما كان النابلسي قد قام بالتوفيق بين علماء الشريعة وشيوخ التصوف في كثير من المسائل المختلف عليها بينهم كالشريعة والحقيقة ، ووحدة الوجود ، وقد وفق في هذا التوفيق توفيقاً مجيداً ، فإن هذا العمل غالباً ما يكون عامل جذب للدارسين والسالكين نحو التصوف وسلوكه وفلسفته ، وبذلك لا نحرم المسلمين من أصل عظيم من أصول ثقافتهم ، ومن عامل كبير من عوامل تدعيم إيمانهم ، ومن رباط متين من روابط الحب بينهم وبين الله ورسوله.

وبهذا يمكن الإقبال على التصوف كرة أخرى ، مماثلة للكرة التي كان عليها السلف الصالح في سلوكه ، فيحيا بذلك وازع الدين ، وتحيا رسومه المتمثلة في العمل لمصلحة المجموع ، لا لمصلحة الذات ، ومن هنا يدور دولاب العمل دون رقابة ، ودون نفاق ، ودون مزيد من النفقات ، وتختفي الجريمة ، لاسيما ما يتعلق منها بالمال العام الذي ينتهبه اللصوص بحجة استعادة حقهم المنهوب ، وبذلك أصبحت أجهزة الحكم ملوثة بأفاعيل هؤلاء اللصوص ، وطرائقهم في الوصول الى مآربهم ، وأصبحت العمالة الداخلية قسيمة للعمالة الخارجية في قهر مجتمعات المسلمين في غياب الوازع الذي لا يمكن تعليمه بالقانون ولا بعصا السلطان ، بل بالقدوة والحب التي لا يمكن أن توجد في غير مجتمع الصوفية.

وفي العصر الحاضر يحتاج الناس الى التصوف خلاصاً من أفانين الأمراض النفسية التي استشرت واستكلبت بين الناس جميعاً ، فدفعتهم إلى انعزالية جسدية فوق الانعزالية الفكرية التي أصيبوا بها .

فهناك الأزمات الاقتصادية ، وهناك البريق الأخاذ الذي يوالينا به الاستعمار الجديد من شهوات الحياة ، والفراغ الهائل الذي يعيش فيه الشباب ، ووسائل شغل الفراغ التي يظن المعنيون بالشباب أنها تملأ فراغه ، ثم ما يلبثون أن يصدموا حين يرون الشباب يلعب بالنار ، ويحطم القيم ، ويعبث بالقانون والأمن على صورة مخجلة.

وهناك الضوضاء التي أثرت تأثيراً ملموساً على الصحة النفسية ، فحرمت الناس من عمق الهدوء والاسترخاء.

وهناك العسر في الزواج وتبعاته بين الشباب رجالاً ونساء ، والعادات البغيضة التي تفشت بين الشباب ، كالمخدرات ، وإدمان الأقراص الطبية المهدئة ، واستعمالها سعوطا بدلاً من الهروين ، كل ذلك وأمثاله أصاب الشباب بالمرض النفسي شديد الاستعصاء.

وقد أجمع الطب النفسي الحديث على أن العمل الجماعي المنظم والرتيب هو خير علاج لأشد الأمراض النفسية استعصاء ، لاسيما إذا كان هذا العمل الجماعي في جو يسوده الحب والتسامح ، وعدم الرغبة في الاستعلاء ، وهو المجتمع الصوفي بكل مقوماته وخصائصه.

ولما حققنا أثناء هذا البحث أن الحقائق التي خاض فيها الصوفية إنما هي من صميم الشرائع السماوية ، وضربنا لذلك مثلاً من شريعة موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، فإن إحياء هذه الحقائق بالبحث هو إحياء لجانب مهمل من جوانب الإسلام هو الإحسان الذي يعتبر شطر الإسلام الثالث بعد الإسلام والإيمان. وهو الأمر الذي ركز عليه النابلسي في حديثه عن سلوك النقشبندية ، كما عني بشرح أعمال التركيز الوجداني التي بنى عليها هذا الطريق ، والتي تعتبر علاجاً حاسماً لأمراض النفس ، وفي الوقت نفسه تعتبر عامل قوة في العقل والفكر للأسوياء الذين لم يصابوا بأمراض العصر.

إن عبد الغني النابلسي الفقيه الأصولي المفسر المتكلم وعالم النفس والعارف الصوفي عامل اطمئنان لكل دارس للتصوف الإسلامي ، ولأفكار الشيخ الأكبر ،

وأن هذا اللون من المعرفة هو شرح لأبعاد الإحسان الإسلامي الذي لا يختلف في صحته أحد.

ومن هنا كانت متابعة هذا النوع من العلماء هي المتابعة الحقيقية للسنة، وهي الصقال الأوحد للنفس حتى تكون على خلق الإسلام.

والله تعالى يوفقنا جميعاً الى أن نستمع القول فنتبع أحسنه. ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار.

مصادر البحث

أولاً: المصادر العربية المطبوعة:

١ ـ القرآن الكريم.
٢ ـ الكتاب المقدس.
٣ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
٤ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث.
٥ ـ صحيح مسلم.
٦ ـ صحيح البخاري.
٧ ـ صحيح ابن حبان.
٨ ـ صحيح الترمذي.
٩ ـ سنن ابو داود.
١٠ ـ سنن النسائي.
١١ ـ سنن ابن ماجه
١٢ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل.
١٣ ـ مسند أبي يعلى.
١٤ ـ مسند الطيالسي.
١٥ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للهيثمي.
١٦ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري: لابن حجر.
١٧ ـ موارد الظمآن الى زوائد ابن حيان: للهيثمي.
١٨ ـ نوادر الأصول: للحكيم الترمذي.

١٩ ــ **دلائل النبوة** : للبيهقي.
٢٠ ــ **المستدرك على الصحيحين** : للحاكم النيسابوري.
٢١ ــ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم** : للآلوسي.
٢٢ ــ **الوصايا** : للمحاسبي.
٢٣ ــ **التصوف في مصر إبان العصر العثماني** : د. توفيق الطويل.
٢٤ ــ **مدارج السلوك** : للبناني.
٢٥ ــ **عجائب الآثار** : للجبرتي.
٢٦ ــ **الدولة العثمانية والمشرق العربي** : د. محمد أنيس.
٢٧ ــ **تاريخ الدولة العثمانية** : محمد بك فريد.
٢٨ ــ **مفاكهة الخلان** : لابن طولون.
٢٩ ــ **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر** : لمحمد الأمين المحبي.
٣٠ ــ **التبر المسبوك** : للسخاوي.
٣١ ــ **رحلة ابن بطوطة**.
٣٢ ــ **إغاثة الأمة** : للمقريزي.
٣٣ ــ **المستطرف** : للأبشيهي.
٣٤ ــ **فوات الفوات** : لابن شاكر.
٣٥ ــ **الوضع الاقتصادي في مصر** : لشرف الدين موسى.
٣٦ ــ **الشريعة والحقيقة. خط** : للنابلسي.
٣٧ ــ **الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الأوسط** : د. جمال الدين الشيال.
٣٨ ــ **لطائف المنن** : للشعراني.
٣٩ ــ **عقود الجوهر فيمن صنف خمسين كتاباً فأكثر** : لجمال الدين العظم.
٤٠ ــ **الفتح الرباني والفيض الرحماني** : للنابلسي.
٤١ ــ **سلك الدرر في أعيان القرن الحادي عشر** : للمرادي.
٤٢ ــ **دائرة المعارف** : للبستاني.
٤٣ ــ **الأشباه والنظائر** : لابن نجيم.
٤٤ ــ **ديوان الحقائق** : للنابلسي.

٤٥ ـ **روح القدس** : لابن عربي.

٤٦ ـ **العبادلة** : لابن عربي.

٤٧ ـ **إرغام أولياء الشيطان** : للمناوي.

٤٨ ـ **ضحى الإسلام** : لأحمد أمين.

٤٩ ـ **رشحات عين السعادة** : لعلي بن الحسين الواعظ.

٥٠ ـ **الأمد الأقصى** : للدبوسي.

٥١ ـ **الموسوعة الفلسفية المختصرة** : ترجمت بإشراف د. زكي نجيب محمود.

٥٢ ـ **اليوجا ينبوع السعادة** : لعباس المسيري.

٥٣ ـ **العقل المتحرر** : لعباس المسيري.

٥٤ ـ **الفلسفة الإسلامية** : د. إبراهيم بيومي مدكور.

٥٥ ـ **مقدمة في الفلسفة العامة** : د. يحيى هويدي.

٥٦ ـ **القصد والرجوع الى الله** : للمحاسبي.

٥٧ ـ **عظمة القرآن** : لعبد القادر أحمد عطا.

٥٨ ـ **الصلاة مدرسة الوعي الحضاري** : لعبد القادر أحمد عطا.

٥٩ ـ **هذا حلال وهذا حرام** : لعبد القادر أحمد عطا.

٦٠ ـ **عالمية الإسلام** : لعبد القادر أحمد عطا.

٦١ ـ **المسائل المكنونة** : للحكيم الترمذي.

٦٢ ـ **العقل** : للمحاسبي.

٦٣ ـ **ارتقاء الإنسان** : ج. برونوفسكي. ترجمة د. موفق شخاشيرو.

٦٤ ـ **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد** : د. محمد عاطف العراقي.

٦٥ ـ **روح القدس** : لابن عربي.

٦٦ ـ **الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل** : د. محمد عاطف العراقي.

٦٧ ـ **مدخل للتصوف الاسلامي** : د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني.

٦٨ ـ **الألواح** : لابن سبعين.

٦٩ ـ **اللمع** : للسراج. أبو نصر.

٧٠ ـ **مجموع الرسائل الكبرى** : لابن تيمية.
٧١ ـ **فصوص الحكم** : ابن عربي. د. أبو العلا عفيفي.
٧٢ ـ **نفحة اليقين** : للقشاش.
٧٣ ـ **ابن سبعين وفلسفته الصوفية** : د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني.
٧٤ ـ **الأغاني** : للأصفهاني.
٧٥ ـ **السيرة النبوية** : لابن هشام.
٧٦ ـ **طبقات ابن سعد.**
٧٧ ـ **القاموس المحيط** : للفيروزابادي.
٧٨ ـ **الأمالي** : للقالي.
٧٩ ـ **التصوف المقارن** : د. محمد غلاب.
٨٠ ـ **نشأة التصوف الإسلامي** : د. إبراهيم بسيوني.
٨١ ـ **التعرف لمذهب أهل التصوف** : للكلاباذي.
٨٢ ـ **قواعد التصوف** : لأحمد زروق.
٨٣ ـ **التصوف العربي** : لمحمد ياسر شرف.
٨٤ ـ **شور الهدية** : للعربي الدرقاوي.
٨٥ ـ **إحياء علوم الدين** : للغزالي.
٨٦ ـ **عوارف المعارف** : للغزالي.
٨٧ ـ **آداب النفوس** : للمحاسبي.
٨٨ ـ **الرعايا لحقوق الله** : للمحاسبي.
٨٩ ـ **قواعد الصوفية** : للشعراني.
٩٠ ـ **روضة التعريف بالحب الشريف** : للسان الدين بن الخطيب.
٩١ ـ **الفتوحات المكية** : لابن عربي.
٩٢ ـ **الإنسان الكامل** : لعبد الكريم الجيلي.
٩٣ ـ **رسائل ابن سبعين** : لابن سبعين.
٩٤ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** : لابن العماد.

٩٥ ـ **المعرفة عند مفكري المسلمين** : د. محمد غلاب.

٩٦ ـ **الخيال عند ابن عربي** : د. محمود قاسم.

٩٧ ـ **مقالات الإسلاميين** : للأشعري.

٩٨ ـ **من أعلام التصوف** : طه عبد الباقي سرور.

٩٩ ـ **مقدمة ابن خلدون** : لابن خلدون.

١٠٠ ـ **شطحات الصوفية** : د. عبد الرحمن بدوي.

١٠١ ـ **الفرق بين الفرق** : البغدادي.

١٠٢ ـ **مواقع النجوم** : لابن عربي.

١٠٣ ـ **البيان والتبيين** : للجاحظ.

١٠٤ ـ **الحيوان** : للجاحظ.

١٠٥ ـ **الحيوان** : للدميري.

١٠٦ ـ **كشف المحجوب** : للهجويري.

١٠٧ ـ **الرسائل القشيرية** : للقشيري.

١٠٨ ـ **عدة المريد الصادق** : لأحمد زروق.

١٠٩ ـ **التصوف الإسلامي** : لزكي مبارك.

١١٠ ـ **من التراث الصوفي** : د. محمد كمال جعفر.

١١١ ـ **الطبقات الكبرى** : للشعراني.

١١٢ ـ **الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة** : للغزي.

١١٣ ـ **البحث عن اليقين، لجون ديوي** : ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني.

١١٤ ـ **دراسات في حضارة الإسلام لهاملتون جب** : ترجمة عباس نجم.

١١٥ ـ **تاريخ الفلسفة الغربية** : لبراتراندرسل.

١١٦ ـ **المواقف والمخاطبات** : للنفري.

١١٧ ـ **تاريخ التمدن الإسلامي** : لجورجي زيدان.

١١٨ ـ **الاشتقاق** : لابن دريد.

١١٩ ـ **بنية الفكر الديني في الإسلام** : للأستاذ جب.

١٢٠ ــ **البداية والنهاية** : لابن كثير.

١٢١ ــ **الروض الانف** : للسهيلي.

١٢٢ ــ **تاريخ الفلسفة اليونانية** : ليوسف كرم.

١٢٣ ــ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** : لجواد علي.

١٢٤ ــ **تاريخ اليعقوبي**.

١٢٥ ــ **المعارف** : لابن قتيبة.

١٢٦ ــ **عمدة القاري** : لبدر الدين العيني.

١٢٧ ــ **النصرانية وآدابها** : للويس شيخو.

١٢٨ ــ **جامع البيان** : للطبري.

١٢٩ ــ **بلوغ الارب** : للآلوسي.

١٣٠ ــ **الكشاف** : للزمخشري.

١٣١ ــ **الجامع لأحكام القرآن** : للقرطبي.

١٣٢ ــ **طبقات الشافعية** :

١٣٣ ــ **بدائع الزهور في وقائع الدهور** : لابن إياس.

١٣٤ ــ **الفصل في الملل والأهواء والنحل** : لابن حزم الأندلسي.

١٣٥ ــ **نفح الطيب** : للمقري.

١٣٦ ــ **جمهرة أنساب العرب** : لابن حزم الأندلسي.

١٣٧ ــ **الإشارات والتنبيهات** : لابن سينا.

١٣٨ ــ **لطائف المنن** : لابن عطاء الله السكندري.

١٣٩ ــ **قوت القلوب** : لأبي طالب المكي.

١٤٠ ــ **شمس المعارف الكبرى** : للبوني.

١٤١ ــ **التعريفات** : للجرجاني.

١٤٢ ــ **معيار العلم** : للغزالي.

١٤٣ ــ **إخبار العلما بأخبار الحكما** : للقفطي.

ثانياً : المراجع العربية المخطوطة :

١٤٤ ـ **الورد الأنسي والوارد القدسي** : دار الكتب المصرية : لكمال الدين الغزي .

١٤٥ ـ **السيوف الحداد** : دار الكتب المصرية : مصطفى كمال الدين البكري .

١٤٦ ـ **خصائص الرسول صلى الله عليه وسلم** : دار الكتب المصرية ، لابن الملقن .

١٤٧ ـ **مورد الظمآن في التعريف بالحقيقة الكاملة من الإنسان** : دار الكتب المصرية : للبناني

١٤٨ ـ **رسالة الحلوة** : دار الكتب المصرية : لمصطفى كمال الدين البكري .

١٤٩ ـ **المشرب الهني القدسي** : نسخة خاصة : لحسين بن طعمه البيتماني .

١٥٠ ـ **المراقبة والمحاسبة** : معهد المخطوطات ، للمحاسبي .

١٥١ ـ **مجموع الرسائل** : الظاهرية ، لخالد المجددي النقشبندي .

١٥٢ ـ **سراج المريدين** : نسخة خاصة ، للشيخ عمر الشبراوي .

١٥٣ ـ **العرائس القدسية المفصحة عن الدسائس النفسية** : دار الكتب المصرية ، لمصطفى كمال الدين البكري .

١٥٤ ـ **شرح المشاهد** : دار الكتب المصرية ، السيدة العجم بنت النفيس .

١٥٥ ـ **نفحة اليقين** : دار الكتب المصرية ، للقشاش .

١٥٦ ـ **الفتح الثري في الشيخ عبد الغني** : نسخة خاصة ، مصطفى البكري .

ثالثاً : مخطوطات النابلسي :

١٥٧ ـ **أنوار السلوك وأسرار الملوك** : الظاهرية .

١٥٨ ـ **إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود** : الظاهرية .

١٥٩ ـ **التنبيه من النوم في حكم مواجيد القوم** : الظاهرية .

١٦٠ ـ **اللؤلؤ المكنون في حكم الاخبار عما سيكون** : الظاهرية .

١٦١ ـ **بداية المريد ونهاية السعيد** : الظاهرية .

١٦٢ ـ **تنبيه من يلهو عن صحة الذكر بالاسم** : الظاهرية .

١٦٣ ـ **تحقيق الذوق والرشف في المخالفة الواقعة بين أهل الكشف** : الظاهرية .

١٦٤ ـ **توثيق الرتبة في تحقيق الخطبة** : الظاهرية.
١٦٥ ـ **نتيجة العلوم ونصيحة علماء الرسوم** : الظاهرية.
١٦٦ ـ **جمع الأسرار في منع الأشرار من الطعن على الصوفية الأخيار** : الظاهرية.
١٦٧ ـ **جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص** : دار الكتب المصرية.
١٦٨ ـ **الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين** : الأزهرية ـ الظاهرية ـ دار الكتب المصرية.
١٦٩ ـ **رسالة في الانتصار لابن عربي** : الظاهرية.
١٧٠ ـ **رفع الريب عن حضرة الغيب** : **الظاهرية.**
١٧١ ـ **زهر الحديقة في ذكر رجال الطريقة** : الظاهرية.
١٧٢ ـ **شرح التحفة المرسلة** : الظاهرية.
١٧٣ ـ **عذر الأئمة في نصح الأمة** : الظاهرية.
١٧٤ ـ **قطرة سماء ونظرة علماء** : الظاهرية.
١٧٥ ـ **كشف النور عن أصحاب القبور** : الظاهرية.
١٧٦ ـ **كوكب الصبح في إزالة ليل القبح** : الظاهرية.
١٧٧ ـ **مناجاة الحكيم ومناغاة الكريم** : الظاهرية.
١٧٨ ـ **مفتاح المعية في شرح الطريقة النقشبندية** : الظاهرية.
١٧٩ ـ **الفتح المدني في النفس اليمني** : الظاهرية.
١٨٠ ـ **رد الجاهل الى الصواب في جواز إضافة التأثير إلى الاسباب** : الظاهرية.
١٨١ ـ **هدية الفقير وتحية الوزير** : الظاهرية.
١٨٢ ـ **ديوان الدواوين** : الظاهرية.
١٨٣ ـ **ديوان الحقيقة وسلوك الطريقة** : الظاهرية.
١٨٤ ـ **شرح ديوان ابن الفارض** : الأزهرية.
١٨٥ ـ **نفحات الأزهار على نسمات الأسحار في مدح النبي المختار** : الظاهرية.
١٨٦ ـ **الحقيقة والمجاز في الرحلة الى الشام ومصر والحجاز** : الظاهرية.
١٨٧ ـ **حلة الذهب الإبريز في الرحلة الى بعلبك والبقاع العزيز** : الظاهرية.
١٨٨ ـ **الرحلة القدسية** : الظاهرية.

١٨٩ - **التحفة النابلسية في الرحلة الطرابلسية**: الظاهرية.

١٩٠ - **الرحلة الى استانبول**: الظاهرية.

١٩١ - **الابتهاج بمناسك الحاج**: الظاهرية.

١٩٢ - **الأبحاث المختلفة في حكم كي الحمصة**: الظاهرية.

١٩٣ - **الجواب الشريف**: الظاهرية.

١٩٤ - **الرد الوفي على جواب الحصكفي**: الظاهرية.

١٩٥ - **الغيث المنبجس في حكم المصبوغ بالنجس**: الظاهرية.

١٩٦ - **الفتح المكي واللمح الملكي**: الظاهرية.

١٩٧ - **إتحاف من بادر إلى حكم النشادر**: الظاهرية.

١٩٨ - **إشراق العالم في أحكام المظالم**: الظاهرية.

١٩٩ - **الكواكب المشرقة في حكم استعمال المنطقة**: الظاهرية.

٢٠٠ - **بغية المكتني في جواز المسح على الخف الحنفي**: الأزهرية.

٢٠١ - **تحصيل الأجر في حكم أذان الفجر**: الظاهرية.

٢٠٢ - **تحقيق القضية في الفرق بين الرشوة والهدية**: الظاهرية.

٢٠٣ - **تحقيق النصرة في تحقيق النظرة**: الظاهرية.

٢٠٤ - **تكميل النعوت في لزوم البيوت**: الظاهرية.

٢٠٥ - **نقود الصرر في شرح عقود الدرر فيما أفتى به من قول الإمام زفر**: الظاهرية.

٢٠٦ - **جواب سؤال في بدعة الحشيش**: الظاهرية.

٢٠٧ - **خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق**: الظاهرية.

٢٠٨ - **إبانة النص في مسألة القص**: الظاهرية.

٢٠٩ - **رسالة في حكم التسعير**: الظاهرية.

٢١٠ - **التنفير من التكفير**: الظاهرية.

٢١١ - **رسالة في الدخان**: الظاهرية والأزهرية.

٢١٢ - **الكشف والبيان فيما يتعلق بالنسيان**: الظاهرية.

٢١٣ - **شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم**: الظاهرية.

٢١٤ ـ **شرح القدوري** : الظاهرية .

٢١٥ ـ **صدح الحمامة في حكم الإمامة** : الظاهرية .

٢١٦ ـ **الإحكام بشرح درر الأحكام** : الظاهرية .

٢١٧ ـ **الأحاديث المنثورة والأخبار المأثورة** : الظاهرية .

٢١٨ ـ **تمهيد السنة في تجريد السنة** : الأزهرية ـ الظاهرية .

٢١٩ ـ **ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث** : الأزهرية ـ الظاهرية .

٢٢٠ ـ **كنز الحق المبين في أحاديث سيد المرسلين** : الظاهرية .

٢٢٢ ـ **برهان الثبوت في تبرئة هاروت وماروت** : الظاهرية .

٢٢٣ ـ **التوفيق الجلي بين الأشعري والحنبلي** : الأزهرية ـ الظاهرية .

٢٢٤ ـ **الكوكب الساري في حقيقة الجزء الاختياري** : الظاهرية .

٢٢٥ ـ **حقائق الإيمان** : الظاهرية .

٢٢٦ ـ **الحامل بالفلك والمحمول بالفلك في إطلاق لفظ النبوة والرسالة والخلافة والملك** : الظاهرية ـ دار الكتب المصرية .

٢٢٧ ـ **خمرة بابل وغناء البلابل** : الظاهرية .

٢٢٨ ـ **رد الجاهل الى الصواب في جواز إضافة التأثير الى الأسباب** : الظاهرية ـ الأزهرية .

٢٢٩ ـ **غيث القبول** : الظاهرية .

٢٣٠ ـ **نور الأفئدة** : الظاهرية .

٢٣١ ـ **مراقي السيارات الى مراقي السموات** : الظاهرية .

٢٣٢ ـ **الوجود الحق** : الأزهرية ـ الظاهرية .

٢٣٣ ـ **خمرة ألحان ورنة الألحان في شرح رسالة الشيخ أرسلان** : الظاهرية ـ دار الكتب المصرية .

٢٣٤ ـ **رائحة الجنة في شرح عقائد أهل السنة** : الظاهرية .

٢٣٥ ـ **النفحات المنتشرة في الجواب عن الأسئلة العشرة** : الظاهرية .

٢٣٦ ـ **قلائد المرجان في عقائد الإيمان** : الظاهرية .

٢٣٧ ـ **الفتح الرباني والفيض الرحماني** : الظاهرية ـ دار الكتب المصرية .

٢٣٨ ـ **إطلاق الوجود على الحق المعبود** : الظاهرية .

٢٣٩ _ **تعطير الأنام في تعبير المنام**: الظاهرية _ الأزهرية.

٢٤٠ _ **رسالة العبير في التعبير**: الأزهرية _ دار الكتب المصرية.

٢٤١ _ **روض الأنام في حكم الإجازة في المنام**: الظاهرية.

٢٤٢ _ **خمسون مجلساً من مجالس الشام**: الظاهرية.

٢٤٣ _ **عنوان الآيات في الكشف عن أوائل الآيات**: الظاهرية.

٢٤٤ _ **مجالس في التفسير**: الظاهرية.

٢٤٥ _ **صرف العنان إلى قراءة حفص بن سليمان**: الظاهرية.

٢٤٦ _ **التحرير الحاوي في تفسير البيضاوي**: الظاهرية.

٢٤٧ _ **الدعاء بأسماء الله الحسنى**: الظاهرية.

٢٤٨ **ديوان خطب النابلسي**: الظاهرية.

٢٤٩ _ **يوانع الرطب في بدائع الخطب**: الظاهرية.

٢٥٠ _ **ورد البرود وفيض البحر المورود**: الظاهرية.

٢٥١ _ **إيضاح الدّلالات في سماع الآلات**: الظاهرية _ دار الكتب المصرية.

٢٥٢ **علم الملاحة في علم الفلاحة**: دار الكتب المصرية _ الظاهرية.

فهرس الكتاب

الموضوع **الصفحة**

مقدمة ٧

الباب الأول

بيئة النابلسي الفكرية

الفصل الأول : الحياة السياسية ٢٧
تمهيد نظام الحكم الإنكشارية والجيش العثماني — هيكل الحكم العثماني الخصائص العامة للحكم العثماني — تطورات الحالة السياسية في الشام النتائج السياسية للحكم العثماني.

الفصل الثاني : الحياة الاجتماعية ٤١
تمهيد ظواهر الإثارة الشعبية .. صور من الشام — الإقطاع — الصراع بين الطبقات تطورات الموقف ونتائجه — ثورة الفقراء والكادحين دنيا الصوفية.

الفصل الثالث : الحياة العلمية والثقافية ٦١
عصر الانحطاط رأي في أسباب التدهور.

الباب الثاني
حياته وشمائله

الفصل الأول : نشأته وحياته ٧٧
تمهيد ــ بيئته ومولده ــ نسبه ــ نشأته ــ وقفة عند أحواله الغريبة .

الفصل الثاني : شمائله ، ونشاطه ووفاته ٩٣
شمائله ــ نشاطه ــ وفاته .

الباب الثالث
مواهبه العلمية

الفصل الأول : شيوخه ١٠٥

الفصل الثاني : ثقافته ومكانته ومؤلفاته ١١٤
ثقافته ــ مؤلفاته : ١ ــ في التصوف ، ٢ ــ في الشعر ، ٣ ــ الرحلات ، ٤ ــ في الفقه ، ٥ ــ في الحديث ، ٦ ــ في التوحيد ، ٧ ــ تعبير المنام ، ٨ ــ في التفسير ، ٩ ــ فنون مختلفة ــ مكانته .

الباب الرابع
التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس

الفصل الأول : أولية المضمون الصوفي ١٥٧
المعنى المجرد ــ الفكر الصوفي في فجر الحياة .

الفصل الثاني : أرضية التصوف الإسلامي ١٦٧
تمهيد ــ الفكر الشرقي ــ الفكر الغربي ــ في الجاهلية العربية .

الفصل الثالث : أصالة التصوف الإسلامي ١٧٩
كلمة صوفي ـــ حد التصوف ـــ التصوف أصيل في الاسلام ـــ تجربة قديمة ـــ جذور الداء وأصل الدواء.

الباب الخامس

السلوك الصوفي عند النابلسي

الفصل الأول : الشيخ ٢٠٥
تمهيد ـــ ضرورة اتخاذ الشيخ ـــ مقام العبودية ـــ عونة النفس ـــ مناقشة ـــ قضية الشيخ عند النابلسي ـــ الشيخ وعالم الأسباب.

الفصل الثاني : الطريقة النقشبندية ٢٣٣
معنى النقشبندية وغايتها ـــ مناهج النقشبندية ـــ المراقبة ـــ الرابطة.

الفصل الثالث : الشريعة والحقيقة ٢٥٦
خطورة الكلام في الحقيقة ـــ أيهما الأصل الشريعة أم الحقيقة ـــ مصدر النزاع حول الحقيقة ـــ العقيدة الصحيحة.

الباب السادس

المعرفة عند النابلسي

الفصل الأول : أصول المعرفة الصوفية ٢٧٣
العلم والعمل ـــ حركة المعرفة ـــ مدارك المعرفة ـــ الشريعة والطريقة ـــ معرفة النفس.

الفصل الثاني : **المعرفة عند النابلسي** ٣٠٤
بين الفلسفة والتصوف ـــ الصوفية ومعرفة الله في المعقول والمحسوس ـــ وحدة المعرفة واختلاف المداخل ـــ معلومات الله

ومعارف العباد ـ من مقام الإسلام الى مقام التحقيق ـ صدور العصيان من الأنبياء.

الباب السابع

وحدة الوجود

الفصل الأول: أصل القول بوحدة الوجود ٣٣٩
الكلام على طبيعة التصوف الفلسفي ـ أول من قال بوحدة الوجود ـ الفناء ووحدة الوجود.

الفصل الثاني: وحدة الوجود ٣٥٥
تمهيد ـ الزمان وقدم العالم ـ النابلسي مدافعاً ومواجهاً للمخالفين ـ القديم والحادث ـ الوحدة وعمل الصفات الإلهية ـ النابلسي وزنادقة وحدة الوجود ـ الشطح والحقيقة المحمدية ـ الولاية والنبوة ـ بيان وتحذير.

الباب الثامن

مدرسة النابلسي

تلاميذه ٣٨٦
مدرسة لنشر العلم ٣٩٠
الخاتمة ٤٠٠
مصادر البحث ٤١٥

مؤسسة خليفة للطباعة
بولفار الدورة - البوشرية
تلفون: ٨٣٧٠ ٨٩٤